

دَرسُ البحر

دَرْسُ الْبَحْرِ

محمد العلي

جمع الكتاب وأعدّه: أحمد العلي

الفهرس

٩	احتفاء: ساقه الحب
١٥	١. دعاء، غازي القصيبي
٢٣	٢. الوضوح الغامض، أمل دنقل
٢٩	٣. وحدة القصيدة، محمود درويش
٣٧	٤. يا ما كان
١٢١	٥. الخطأ
١٢٧	٦. العادة
١٣١	٧. السياق الوجداني
١٤٣	٨. ما هو المجتمع
١٤٩	٩. ما هو المفهوم
١٥٣	١٠. الهدف المشترك
١٦١	١١. سلوكنا اللغوي
١٦٧	١٢. الاختلاف بين الثقافات
١٧٣	١٣. مفهوم الثقافة
١٧٧	١٤. التعصب
١٨١	١٥. ما هو التاريخ

١٩٧	١٦. التفكير الحضاري
٢١٥	١٧. اليقين
٢٢١	١٨. عقبات التفكير
٢٣٣	١٩. كيف نقرأ الماضي
٢٨٧	٢٠. كيف نقرأ الحاضر
٣١٥	٢١. التخلف
٣٣٥	٢٢. الضحك
٣٤٧	٢٣. بلاغة الصورة
٣٥٣	٢٤. الصراع والحوار
٣٥٩	٢٥. ثقافة السلام
٣٦٧	٢٦. إعادة النظر
٣٧٣	٢٧. سطوة اللغة
٣٨٣	٢٨. لماذا تنقرض الحضارة
٣٨٩	٢٩. ثقبوب الوعي
٣٩٣	٣٠. قتل العرب
٤٠١	٣١. العدالة
٤٠٧	٣٢. القراءة

(ساقه الحب)

(١)

إنه الفضول.

وللفضول عضلة مفتولة، دائماً ما تأخذ بخناقى. وقتها، إما أن أقتل شاربى بالدمع، أياس وأتناقص، وإما أن يمتلى جسدى بالشرر، فأركض حتى يحل خناقى - قليلاً - فأصعد.

- ما هو مشروع الأستاذ محمد العلي الفكري؟ ماذا قدم حتى يصير من آباء الحركة الحداثية في السعودية؟ وأين هي الكتابات التي ساهم بها في التأسيس الثقافي وتنوير القارئ العربي؟

إنه سؤال وحش، لم تكن الإجابات المحيطة به سوى أحاديث وحكايات وقصصات من المجالين والأصدقاء، إنها الضباب نفسه، وأنا أكره الضباب، إذ أتحوّل تلقائياً إلى هواءٍ يُحاول أن يُبدده حتى أقاصي التعب.

لهذا «هجمت» على مبنى صحيفة اليوم، وحاولت الوصول إلى أرشيفها، لعلمي أن الأستاذ العلي التزم بالكتابة فيها منذ أواخر الستينيات حتى الآن. لكن قسم الأرشيف أغلق أبوابه أمامي مصوراً أن ما أريده ضرب من المستحيل، للأسباب التالية:

- أحتاج إلى موافقة من (اللي فوق)!!

- لا وجود لأرشيف قبل عام ١٩٧٨م.

- مجلدات الأرشيف تبدأ من ١٩٧٨م وتنتهي في ٢٠٠٢م..

من سيأتي لي بمجلدات ٢٤ سنة من مستودعات الجريدة إلى مبناها الرئيسي؟!.

هكذا خرجتُ من المبنى «الجديد» بلا أمل ولا قلب.. حتى تملكني غضبٌ لا أعرف نبعه، هاجسٌ للمحاولة مرّة أخرى. ومن هنا نجحت؛ هاتفتُ الأستاذ الشاعر عبدالله السفر، فاستطاع تحقيق المستحيل الأوّل. فذهبت لقسم الأرشيف، وقابلتُ نفس الأشخاص أصحاب الـ «لاءات» الثلاث! وبعد «مفاوضات» توصّلنا إلى أن استعمال سيارتي الشخصية للإتيان بعدد من مجلدات الأرشيف مرّة كل أسبوع، بالاستعانة بأحد الموظفين، يحقق المستحيل الثالث. أما الثاني فلم أستطع عليه.

ولمدة ثلاثة أشهر، داومتُ في صحيفة اليوم (كنت عاطلاً عن العمل لأكثر من عام)؛ راجعتُ مجلّدات الأرشيف الموجودة، بعضها مفقود، وبعضها مُلقًى على وجهه في المستودع، تخاف على ورقها وجبرها من اللمس لكي لا يتلف.. أمّا حكاية الغبار، فلن تستطع روايتها إلا بالتحدّث إليه، وجعله خليلاً لكي لا يُحاربك ويُغطي فضاءك.

كان هناك مجموعةٌ من الكراسي تشكّل نصف دائرة في قسم الأرشيف، تتوسّطها طاولة. كنت «أحتل» هذا المكان في بحثي وتقليبي للمجلّدات. في يومٍ ما، اختفت الطاولة.. وفي يوم آخر اختفت الكراسي وصرت تائهاً كالذّبابة؛ أجلسُ على أيّ شيء وأضع المجلّدات على أيّ شيء.. و تختفي حيناً مفاتيح المستودع، وحيناً لا يوجد عمّال لنقل المجلّدات من سيارتي إلى الطابق الأوّل، وكثيراً كثيراً ما ضحك عليّ، وسمعتُ ما يُغمزُ ويُلَمزُ حولي وعني؛ من أنا؟ ولماذا ثيابي مغبرة دائماً؟ وماذا أفعل بهذه المجلّدات العتيقة؟ ولماذا أحملُ كاميرا وأصوّر ما بها؟. ثلاثة أشهر، هربتُ بعدها إلى غير رجعة.

الآن، أكملُ عاماً ونصف من الاشتغال على هذا العمل، الذي هو جزء من مشروع أكبر، سيكتمل يوماً ما.

(٢)

السُّلطة، بكل أشكالها، وخاصة المعرفية منها، تفرض على المبدع شروطاً كثيرة تحدُّ من انطلاقه واستمراره، أو ترسم حدوداً للمساحة التي يستطيع الركض فيها. لهذا تمَّ تبني مبدأ (لا تخاطبهم إلا رمزاً) للهروب من ذاك الحصار.

لذا، ستجد أن الإنجاز هنا ليس في أن المبدع استطاع رفع يده بزهره فريدة وحسب، بل وأنه سار بها في وحل لامس الذقن والنفس سنين طويلة، ولم تزل نضرة في يده؛ ستعجب مما يُلمح، ويومئ نحوه، ويُعبُّ للوصول إليه بحرفية عالية، باعتبار الزمن الذي كتب فيه والنسق الثقافي الملازم لذلك. وقد وجدت نفسي بعد قراءتي لهذه المجموعة لأكثر من سبع مرّات، انتقاءً وتوزيعاً وطباعة، والموزعة في ثلاثة كتب (هموم الضوء، درس البحر، حلقات أولومبيّة) لا أقرأ عمنا العلي وحده، بل مرحلة ثقافية بكل همومها وتطلعاتها، فكرياً وجمالياً.

(٣)

عندما أعطيته الكتب ليراجعها، قال لي -بمعنى الكلام- أن هذا كله «ذاكرة»، وأن أمامه خطو كثير زاد الربيع العربي ألماً، لم يُقدم عليه بعد.

قلتُ لنفسي: إذن، هذا هو الدرس. إنه التجاوز، البحث الدائم والسعي للإضافة، هذا هو المصل الذي ستحقنك هذه الكتب به حتى تصير هذه القيمة وهذا الهدف عفويّاً، عفوية إجابته عن سؤال: سؤالي:

كانت أول قصيدة كتبها عموديّة، فتحت فيها الباب حين قلت:
صدق الباب فاشربي اللبن يا - أذني واروي به ظماء الأمان
أمّا آخر قصيدة فهي نثرية، أغلقت فيها الباب حين قلت له:
كنتَ منتشياً كصديقٍ للأبدية، لماذا أصبحتَ أبكم القلب
واللسان؟.

فقال لي بسرعة: ولماذا الباب؟!.

هكذا هو إذاً، يتجاوز نفسه بشكل لحظيٍّ، وقد زرع هذه القيمة
فيمن حوله، وأنا منهم، لكنه زرعٌ عام، أي أنها قيمة يمكن تفعيلها في
كل الاهتمامات والمجالات، إلا أنني أريده هو، أي أريد لجيلي تجاوز
المرحلة الثقافية التي سبقتها، والتي يُعتبر هو من ممثليها الكبار، ولهذا
جاء هذا العمل ليساهم في ذلك، إذ أنه يزرع قيمة التجاوز نفسها-
والتي يتولّد عنها تلقائياً سؤال: تجاوز ماذا؟.

بهذا كله، أظن أنّ هذا العمل يُعطي الأستاذ العلي فرصةً لإعادة
النظر في آراءه بشكل منظم وموضوعي، كما تمنّى ذلك في مقابلةٍ
أجرتها الإعلامية والكاتبة سكيّنة المشيخص معه.

لكن، هل تعلم أن إضافة هذه الكتب، إلى الكتب المطبوعة له/
عنه قد تشكّل ما يقرب الـ ٥٠٪ من نتاجه فقط!.

(٤)

أعترف أنني اشتغلت هذه الكتب -بدئيّاً- لنفسي، لكي أقرأ هذا
النهر الجوفي وأعيه حقّاً، لكي يكون شارع انطلاقٍ وتحليق، لا سجن
تقليد. فعلته لحُبّي. وأنا هكذا، لا أعرف أن أبتاع هديّة لأحد، وإنما
أبتاعها لنفسي، وبعد شعورٍ ما غريبٍ، أهديها.

وإلى هنا، ساقني الحُبُّ.

هنا حطَّ بي قوسُ قزحٍ تزلَّجَتْ عليه عاماً و نصف، و ما كان لي ذلك إلا بأبي عبدالسلام العلي (هل عرفتَ الآن، بعد أن مرَّ الخَصِرُ في بيتنا، كيف يكبِّرُ طفلٌ في فراشٍ لا يكبِّرُ؟). و زوجتي نورس العبد الباقي، والتي (حطَّت على كتفي).

وإلى هنا، كاتب هذه السطور، تختفي رويداً أقدماه.. يُريدُ أن يتفرَّغ للشعر و حسب.

إنه الآن يتبخَّر.

أحمد العلي

٢٠١١/١١/٢٦

١. دُعاء، غازي القصيبي.

(١٩٧٩م)

[منذ خمسة أعوام، نشرت جريدة «اليوم» على صفحتها الأخيرة قصيدة جديدة للدكتور غازي القصيبي بعنوان (دعاء)، أثارت كوامن الشجن في البعض، وحركت مكانم الأسئلة في البعض.. فكتب الأستاذ محمد العلي وعلى نفس الصفحة (قراءة أولى) للقصيدة وللخطوط العامة في شعر غازي القصيبي، ثم قام الشاعر الدكتور غازي القصيبي بالرد على قراءة الناقد الأولى.

بعد يومين، طالعنا على نفس الصفحة (قراءة ثانية) لـ محمد العلي ومشروع حوار ناضج وهادئ بين شاعر وناقد، واستمرت الجولات الممتعة والعجاءة والعميقة بين الطرفين مدة تربو على الشهر، كان من حصيلتها محاضرة للدكتور غازي القصيبي بعد سنوات في أحد الأندية الأدبية حول «جدوى الشعر أو ماهو دوره».

ونعيد القراءة الثانية هنا لما حفلت به من نقاط تجمع مجمل وجهات نظر الطرفين].

- المربد الثقافي، صحيفة اليوم.

أخي الدكتور غازي القصيبي:

من المفرح حقاً أنني تلقيت رسالتك الباسقة بعد مراجعتي لطبيب العيون مباشرة، وكانت رؤيتي في الواقع ليست في حاجة جامحة إلى هذه المراجعة، لأنني حين كنت أقرأ شعرك منذ زمن، أخذت مجموعة من المصاييح منه لا تزال بالغة الضوء. لذلك وبنشوة (كنشوة الطفل إذا خاف من القمر) أودّ لو نقف معاً على بضع نقاط:

أ- أنا في لقاء كامل معك على أنّ إصلاح الكون، أو بصورة متواضعة - كما قلت - إصلاح أمة ما، لا يكون إلا بتفجير الطاقات البشرية تفجراً إنسانياً على كل صعيد ومن أي موقع. وليس الشعر إلا أحد الروافد لذلك النهر العظيم الذي لم يعرف مصبّه حتى الآن. غير

أنك يا سيدي أقصيت عنه هذا الشرف العظيم، شرف أن يكون إحدى
الطاقات المساهمة في البناء البشري، جعلته عاجزاً عن تحقيق أيّ
هدف اجتماعي، وبذلك أخرجته عن دائرة الالتزام.

لقد أخرج سارتر الشعر عن دائرة الفعاليات الاجتماعية باعتبار
أنه من الفنون التي تستخدم فيه المادة لذاتها، لا لدلالاتها.. فهو لا
يستطع أن يكون ملتزماً لأنه تعبير عن حالة، لا عن المعنى.

أنت يا سيدي لا تنطلق من هذا المنظور في نفي الالتزام عن
الشعر، أنت تنطلق من زاوية (عدم الجدوى):

«ما الذي يفعله الشاعر في وجه البنادق

وهو لا يملك إلا قلمه

وهو لا يحمل إلا ألمه

وهو ما ذاق لظى الحرب

ولا زار الخنادق

وهو مهما قال عن غضبه

يهوى الحياة».

«الحرب - حرب الثأر - من سيشنها

ومن الذي سيموت تحت غمارها

السادة الشعراء؟.. لا.. فنضالهم صيد اللآلئ من عميق محارها».

«هزمت أشعار عنتر

رجعت خيل أبي الطيب

لم تصهل مع النصر المؤزر

وارتمى سيف أبي تمام

وارتاع الغضنفر».

«أضحك على الألفاظ نطلقها على أعدائنا بدخانها وشرارها».

إذن، فانطلاقك يا سيدي نابع من عدم جدوى الشعر في أن يكون رمحاً خطيباً أو صاروخاً فرنسياً.. ويفتح هنا أكثر من تساؤل عن صحة هذا الموقف.

ليست محبة الشاعر للحياة سبباً يمنع عنه شرف الموت.. إن الذي لا يحب الحياة لا قيمة لموته، وليس هناك أدعى للالتزام الشاعر من أن يكون طاقة من نهر الطاقات التي تقف وراء السيف. ألا تشاركني في أن للشاعر موقعاً كإنسان؟ ألا تشعر معي أنك كنت قاسياً حين قلت:

«نخاف لقيا الموت لكننا

نقول أحلى شعرنا في الطعان».

وهل للقاء الموت يا سيدي لون واحد؟ ومع ذلك فأنا أضع في يديك أكثر الأعذار وضوحاً وإقناعاً.. ذلك لأن معظم تاريخنا الشعري -مع كل أسف- يقف إلى جانبك، ولكن أليس هذا ما نتحرّق إلى تجاوزه؟! أليس هذا ما ننشده في إلحاحنا على الصدق الشعري؟!.

ب- «لا أتوقع من الشاعر إلا أن يقول شعراً جيداً».

هذا ما قلته. فهل تمنحني فرصة للسؤال: متى يقول الشاعر شعراً جيداً؟. ومن إجابتك على السؤال الذي لم أسأله «كيف ينبع الشعر؟» اسمح لي أن أقطف الإجابة:

يقول الشاعر شعراً جيداً حين يكون صادقاً مع نفسه، حين تنضج في داخله تجربة ما من بين آلاف التجارب، وتطفح بصورة حتمية.

لكن، ما هي نفس الشاعر؟ أليس بناؤه النفسي جزءاً من مجتمعه؟ هل يمكن أن يقول شعراً جيداً دون أن يقف موقفاً ما من زاوية تجربته الذاتية على الأقل؟

لا.. لن يستطع غصن شجرة تفاح مهما كان متمرداً أن يثمر عنباً. الجودة إضافة، والإضافة بُعدٌ مضى يضعه الشاعر أمام رؤية مجتمعه مهما كان هذا البعض قصيراً.

ت - عقدة الناس:

أذكر أن عمنا المتنبى قال يوماً:

«ومن عرف الأيام معرفتي بها

وبالناس رَوَى رمحه غير راحم».

وقال يوماً آخر:

«خلقت ألوفاً لو رجعت إلى الصبا

لغادرت شيبى موجه القلب باكياً».

..وأنت وأنا يُطربنا هذا الكلام على تباعده وتنافيه، لأننا معاً

نعرف أن لكل لحظة شعورية يصطادها الشاعر روعتها الخاصة. غير أن شعرك يا سيدي يطرح أمامي الآتي:

«عالمنا

هو الذي نفر من شقائه

نضج من غبائه

نلعنه لأنه يشرب من دماننا..

عالمنا-تدرين؟ شيء كامن في عمق روحينا..

فإن تمردنا تمردنا على بقائنا» .

«أخطاه ما أقلنا

بجرحنا نواجه العواصف

في عالم مزيف العواطف» .

«رأيت مبادئ الناس

هيأما باغتصاب الناس

أفعى في الرياحين...» .

«يا صحراء

رجعت إليك مهموماً

لأنني لم أجد في الناس

من يؤمن بالناس

رجعت إليك محروماً

لأن الكون أضلاع

بلا قلب» .

لا أدري، لماذا، كلما قرأت شعرك هذا تذكرت قول أحدهم:
(من التجارب التي تحرص الرومانسية على تصويرها تجربة الفرد
الذي يقف وحيداً في مواجهة العالم).

من السهل جداً معرفة تناقض المتنبي الذي وقف هو أيضاً في
أعماله في مواجهة العالم ولم يكن رومانسياً بالطبع ، غير أنه من
الصعب أن أنفي العقدة من الناس عن شعرك هذا. غير أنه يجب عليّ
التوضيح على الفور ما ألمح أنه سبب عقدتك من الناس!

«إلهي سألتك خذني إليك
فإن حياتي ضاقت علي
ولو طال يا رب فيها بقائي
سأصبح يا رب كالآخرين
سأصبح وحشاً يحب الدماء
ويغمد خنجره في الظهر
ليحظى بأمنية سافلة».

تلك إذن هي منابع العقد من الناس؛ إنهم بلا مبادئ، يحبون
الدماء، ليس فيهم من يؤمن بالناس، إنهم مزيفو العواطف، لكن لا
يمكن التمرد عليهم، فنحن إن تمردنا، تمردنا على بقائنا.

نبيلة هي هذه العقدة، لكن أليس في غير الفرار إلى الموت سبيل
إلى التمرد؟ هذا هو السؤال الذي لم تستطع الرومانسية على روعتها
الإجابة عليه.

وبعد:

أرجو ألا تضيف هذا إلى مقالتك الرائعة (نماذج أدبية طبق
الأصل)، كما أرجو أن أسعد معك في جدل آخر.

٢. الوضوح الغامض، أمل دنقل.

(١٩٨٥م)

عرفتُ أمل دنقل من خلال (الكعكة الحجرية) وكان الظرف الذي نُشرت فيه (١٩٧٢م) ظرفاً يرفض الإنصات إلى غير هذا اللون من (الشعر)، إنه ظرف الحدس بالكارثة الشاملة التي تمثّلت في السّادات ونظامه.

بدأت قراءة أعماله الكاملة منذ فترة قصيرة، فراحت صورته الراسخة في ذاكرتي تترنّح؛ لم تفاجئني أصوات حجازي وقباني وعبدالصبور على بداياته الشعرية، بل بهت أمام تلك النثرية الرتيبة، وسيطرة الذاكرة اللغوية، والتوظيف المتأرجح بين الحرفية وبين العشوائية للرموز التاريخية. لكن حين وصلت إلى (أوراق الغرفة ٨)، عادت صورته ثانية إلى الرسوخ.

لقد انتقل، في هذا الديوان، من رؤية الأشياء وهي تموت قومياً، إلى رؤيتها وهي تموت صوفياً، أو إنسانياً. لقد انتقلت جمالية القصيدة من مفارقة بكائية (الموت/ الحياة) إلى مفارقة جمالية (الموت/ الحي)..
لقد أصبح الموت المفترس أليفاً مبتسماً:

(أمس، فاجأته واقفاً بجوار سرير

ممسكاً -بيدٍ- كوب ماء

ويدٍ بحبوب الدواء

فتناولتها

كان مبتسماً

وأنا كنت مستسلماً

لمصيري).

لقد أصدرت مجلة إبداع عدداً خاصاً بأمل دنقل يحتوي على دراسات عديدة لأعماله، وبخاصة (أوراق الغرفة ٨). وتلقتي تلك

الدراسات على أنه شاعر الوضوح في زمن الغموض العاجز، وشاعر الموقف في زمن الصمت الجبان، وأنه (الصعلوك المعاصر)، وأن رؤيا الموت هو ما يميز ديوانه الأخير.

من يقرأ أمل دنقل لابد أن يصل إلى صواب تلك الملاحظات. غير أن (رؤيا الموت) حسب اعتقادي لا تميّز ديوانه الأخير وحسب، بل هي (العنصر المهيمن) في شعره كله حسب تعبير (جاكسون).

إن جُلّ الرموز التاريخية التي وظّفها أمل في رؤيته الفنيّة، هي رموز ترتبط بالموت، لا تاريخياً وحسب، بل في داخل شعره. فالقصائد (كلمات سبارتاكوس الأخيرة) و(زرقاء اليمامة) و(مقتل كليب) و(العشاء الأخير) و(حديث خاص مع أبي موسى الأشعري) و(من أوراق أبو نّوّاس).. هذه الرموز التاريخية كانت ملتبسة بالموت. هذا بالإضافة إلى قصائد أخرى، مثل (الموت في لوحات) و(صفحات من كتاب الصيف والشتاء) و(مزامير) و(إجازة فوق شاطئ البحر).. الخ.

إن رؤيا الموت في شعر أمل تحتاج إلى وقفة طويلة لم يقم أحد بها حتى الآن. ونقف هنا وقفة قصيرة على قصيدة (من أوراق أبو نّوّاس).

القصيدة مكونة من سبع ورقات، من المفترض أن تتأزر الصور فيها على رسم رؤية معاصرة لأبي نّوّاس انطلاقاً من السمة الغالبة عليه تاريخياً. ولاشك في أن السمة الأكثر وضوحاً في أبو نّوّاس هي (التمرد)؛ التمرد لا للمستقبل، بل للحاضر نفسه، أي (للعيش بامتلاء) كما يقول أدونيس.

غير أنّنا لا نلمس هذا التأزر المفترض داخل القصيدة؛ فالشاعر يلقي بأبي نّوّاس بين الحرفية التاريخية تارة، وبين تخيل صورة مناقضة للتاريخ تارة أخرى.

ويمكن للقارئ العودة إلى هذه القصيدة من الأعمال الكاملة (ص ٢٦٢)، حيث سيلاحظ منذ بدء الورقة الأولى:

- تحديد الزمان والمكان تحديداً رياضياً، وهذه إحدى السمات غير الفتيّة عند أمل. فعلى الرغم من جمال (حبر الطفولة فوق الرداء) وجمال الريف حيث (تمرق العصافير عبر البيوت وتهبط فوق النخيل) ترى أن الصورتين جامدتان مثل رقمين، لأن الشاعر شلّ أي تحرُّكٍ لتداعيات القارئ بهذا التحديد القصير الصارم.

- اختلاط الصدفة بالضرورة في الحياة، الأمر الذي ركب عليه الشاعر نتيجة بائسة هاربة هي (لا جدوى الاختيار)؛ كل منهما قد أخطأ في اختياره، كل منهما قرّرت الصدفة المتمثلة في أحد وجهي العملة مسار حياته.

- إلغاء الصورة التاريخية الحقيقية لأبو نّواس؛ فنى هذا التمرد ملقىً مستسلماً للصدفة:

(حملتنا الشواذق من هدأة النهر

أَلَقْتَ بنا في جداول أرض الغرابة).

يُلغى تواصل الاستسلام هذا كل ما تحمله الذاكرة عن أبي نّواس، ولا شك أن الذاكرة الشعبية تربط بين أبي نّواس وبين العبيّة، مما استخدمه الشاعر ببراعة في مدخل القصيدة. ولكن بالإضافة إلى أن تصوّر الشعبي لأبي نّواس يتعد كثيراً عن الصورة الحقيقية، إلا أن الشاعر يتمادى في هذا المسار المتناقض إلى حد تصور أبي نّواس واقفاً على الشهادة في أروع صورها.

ولنضرب مثلاً آخر، لنقرأ قصيدته (إجازة فوق شاطئ البحر):

١ أغسطس، الاسكندرية.

(واليود ينشع في رثتين..

يسد مسامهما الربو، والأتربة).

نلاحظ هنا، كالقسيمة السابقة، تحديد الزمان والمكان بصورة رياضية.

(طفولة مايو تشيخ،

وفي الصبح نرفع راياتنا البيض للبحر.. مستسلمين)

وأنه يبدأ رحلته للبحر بذبول طفولة مايو وشيخوخته، أي برؤية مختلطة بالموت، ويذهب إلى البحر مستسلماً، أي فاقداً لحرية الحركة حيث تصبح رؤية البحر فاقدة لأي معنى من معاني التواصل، بل هي رؤية تصاحب موت الأشياء.

(نتلمس ثدي البكارة، كيف تحن النضارة فيه فيفرز سماً، ودوداً يعبث بتفاحة معطبة).

وحين نأتي إلى الصورة الثانية في القصيدة، يُكبلنا الشاعر تكييلاً أمام صورة اختلاط الموت بالأسطورة الطفلية أو الشعبية:

(صديقي الذي غاص في البحر مات

فحنطته

واحتفظت بأسنانه.

كل يوم إذا طلع الصبح آخذ واحدة

أقذف الشمس ذات المحيا الجميل بها

وأردّد: يا شمس أعطيك سنه اللؤلؤية
ليس بها من غبار سوى نكهة الجوع
رديه رديه يرد لنا الحكمة الصائبة
ولكنها ابتسمت شاحبة).

إن دراسة القصيدة تحتاج إلى وقفةٍ أطول ليست متاحة لي الآن.
غير أن ما أود تكراره هو أن (رؤيا الموت) تقتحم أمل في كل شعره.
ولعلّ هناك من يقوم بدراسة هذه الظاهرة بشكل أكثر تفصيلاً.

٣. وحدة القصيدة، محمود درويش.

(١٩٨٥م)

(أنت تقول البيت وابن عمه، وأنا أقول البيت وأخاه)

يومئ هذا الرأي القديم إلى أن مفهوم (وحدة القصيدة) كان أحد مكونات الرؤية الجمالية منذ بدء النقد الشعري. أي أن الوحدة كانت معياراً جمالياً، على الرغم من الاعتقاد السائد بأن وحدة البيت كانت محور المقاييس الجمالية التراثية، ذلك لأنه -حسب تصوري- كانت وحدة البيت مقياساً للجملة الشعرية، وليست مقياساً للقصيدة بالصورة التي تطرح فيها نقدياً حتى الآن.

قال عبدالله بن سالم لرؤية: مت يا أبا الجحاف إذا شئت. قال: وكيف ذلك؟. قال: رأيت عقبة بن رؤية اليوم ينشد شعراً له أعجبني. قال: فقال رؤية: نعم، إنه ليقول، ولكن ليس لشعره قران.

هذا موقف شاعر من شعر ابنه، كرهه الجاحظ مرات عديدة، قد يكون قصده من القران (التشابه والموافقة) إن الأبيات لا تتشابه في مستواها التعبيري، لكن يبقى احتمال أنه يعني الوحدة شاخصاً دون شك.

منذ بدء النهضة وحتى الآن، عُلّت الأصوات التي تتهم القصيدة العربية القديمة بالتشتت، تماماً مثل حبات الرمل -حسب تشبيه بعضهم- وعلت في غضب أصوات أخرى تتقرّى أواصر القُرْبى في تلك القصيدة، وأعتقد أن من أواخر تلك الأصوات ما نقرأه في: (قراءة ثانية لشعرنا القديم، للدكتور مصطفى ناصف صفحة ٥٣ و٥٦ -حيث يعيد الوحدة العضوية في القصيدة الجاهلية إلى سلطان الشعور الجمعي) ومقال (مفهوم الذوق الأدبي بين القديم والجديد للدكتور عبدالحميد ابراهيم/ إبداع، عدد ٥، س ٣) ومقال (من أصول الشعر العربي القديم/ ابراهيم عبدالرحمن محمد/ فصول، م ٤ عدد ٢) ومقال (قراءة في كتاب قصيدة البيت الواحد/ إبداع عدد ٥ س ٢ بقلم محمود الغزي).

صرخ أحد نقادنا بقوة، وأعني به الدكتور عبدالله الغدامي، في وجوه هؤلاء الذين يلتمسون الوحدة في الشعر القديم، واعتبر (الانفراط) فيه ميزة جمالية من أروع ميزاته.

ومع ذلك، فقد بقيت (وحدة القصيدة) دون تحديد نقدي كامل، ماهي؟ وهل تعني وحدة الموضوع؟ أم تتعداه إلى الوحدة الشعورية؟ ثم ماهي هذه الوحدة الشعورية، وأين نلمسها داخل مكونات النص كنض يلف العروق جميعاً؟.

لقد انصبت جهود المؤمنون بالوحدة العضوية في القصيدة القديمة بمفهومها الواسع والضبابي، على القصيدة الجاهلية، ولم يتعرض أي منهم للقصيدة العباسية - مثلاً - وهي بالتأكيد أكثر انفراطاً من القصيدة الجاهلية إذا استثنينا الشعراء الكبار.

تلك كلها تداعيات دارت حولي، أو دُرْتُ حولها، حين طلب مني الزملاء الأعزاء في (اليوم الثقافي) أن أقرأ قصيدة محمود درويش (من فضة الموت الذي لا موت فيه) قراءة ثانية.

إن وحدة القصيدة هي من أبرز ما يطرحه محمود درويش على الموازين النقدية.

إنه يطرح مفهوماً جديداً للوحدة، أصبح منزلقاً لكثير من المقلدين الذين لا يملكون مقدرة درويش.

أساساً، هل لوحدة القصيدة مقياس ثابت؟
لا.. أبداً.

إن وحدة القصيدة عند سعدي يوسف ذات مقياس، وعند درويش ذات مقياس، وعند محمد الشبتي ذات مقياس.. ولعلنا نتعرّف في الوقفة القادمة على ملامح هذه الوحدة في قصيدة درويش (من فضة... بالذات).

تحويل الرؤية إلى رؤيا هي السمة/ القفزة التي حققها الشعر الحديث؛ إن الشاعر القديم بدءاً من العصر الجاهلي، لم يكن يحس بالتناقض إلا عبر خطوط كبرى، كالحياة والموت، والفقر والغنى، والحرب والسلام. ولذلك كان يقاومها بالاستسلام تارة، وبالأمانى تارة أخرى. وكان نموذجه هو (الإنسان المنتصر) كما لمس أكثر من ناقد ذلك. إنه لم يصل كالشاعر الحديث إلى أن بنية الأشياء نفسها بنية تناقضية.

كذلك فلم يكن الشاعر القديم يشعر بتداخل الأشياء وبتقاطعها، فكانت الوحدة عنده وحدة (بصرية) يدخل في تحديدها الزمان والمكان الآتيان. أما الشاعر الحديث فقد أدرك حركة الأشياء، إنه يسمع صوت تناحرها ويلمس وقعها عليه وعلى مجتمعه.. لقد أصبحت الوحدة عنده خارج الزمان والمكان المحددين، أصبح الأبد والأزل هما مضممار رؤيته في تحولها إلى رؤيا.

يطرح المنظور التقليدي المعاصر أسساً للوحدة الشعرية، لم تنضج كلها بعد، فهو يطرح: وحدة الأثر، أو وحدة الموضوع، أو وحدة الدلالة المطلقة. وهذه كلها أشبه بالظلال المتأرجحة، لا يمكن أن تضم يدك أو عينك عليها.

وحتى لا أطيل عليك، دعنا ندخل إلى فضاء (من فضاء الموت الذي لا موت فيه) ملتزماً بأني سأعود إلي موضوع (الوحدة الشعرية) بصورة أكثر تفصيلاً في هذا الملحق قريباً.

إننا ندخل إلى هذه القصيدة عبر بوابتين اثنتين: النسيان، والاستفهام..

يمكن لمس التناقض بين الاستفهام والنسيان من أن الاستفهام في أبسط صوره، محاولة لتحويل الدلالة من (تصور) إلى (تصديق)

حسب تعبير المنطق الأرسطي. أما النسيان فهو محاولة لمحو الدلالة التصديقية.

(وعليّ أن أنسى لأنفض عن يدي سلاسل الطرق الكثيرة..). هناك إذن سلاسل، يعبر عنها باليقين، أو التصديق، أو الواقع.. يحاول الشاعر الفرار منها، مختاراً طريقة الفرار، إنها الفرار إلى الأمام، أي الاستفهام نفسه.

لقد انبت القصيدة من (٤١) استفهاماً، ومن (١٨) اشتقاقاً للنسيان، هذه الغابة من المفارقات الضمنية هي التي تشكل هيكل الوحدة في هذه القصيدة، يبدأ الاستفهام هكذا:

(أين يمتحن الصواب؟)

هل في الطريق؟ أم الوصول إلى نهايات الطريق المفرحة؟ وإذا وصلت، فكيف أمشي؟ كيف أرفع فكرة أو أغنية؟).

من التسائل الفلسفي التجريدي عن البداية والنهاية، إلى الشك الایدیولوجی (كيف أمشي؟ كيف أرفع فكرة أو أغنية) أي أنه فعل بدون إرادة منذ البداية، ولذلك كان طلب النسيان نفسه أكثر إلحاحاً. لماذا؟ لأن كل شيء قد استحال إلى رماد:

(تعبت من الرجوع إلى مهبط الذاكرة)

(وعليّ أن أنسى هزائمي الأخيرة، كي أرى أفق البداية)

وكما تلاقي النسيان والاستفهام في تقاطع سريع، يلتقي كذلك الضعف والقوة:

(من يستطيع البحث عن صفح لصوت آخر في الوادي السحيق:

أسأت يا شعبي إليك كما أساء الحب لي

أسأت يا شعبي إليك كما أساء إلي آدم).

إنه يعيد، أو يعلق ضعفه بصوت (معري) إلى الكينونة المطلقة، إنه ليس ضعفاً فردياً، إنه إنساني، ولكن القصيدة تنتفض فجأة على هذا الحس القدرى السياقي:

(أنا من هناك)

وبكل ما أوتيت من حجر سأجمع قوّتي وخرافتي لأكون صنواً
لاسمي الحجري، تخطيطاً لظل لي، وظل للمكان).

(سأعيد تركيب الدروب على خطاي)

لنقف قليلاً ونستمع:

(-خلال الكتابة هل تستحضر شيئاً من الخارج؟ كيف توقف
وعيك بالعالم وبين تجربتك؟

-من أين يأتي الوعي؟ يأتي من ثقافتى، من علاقتى ومشاهداتى
واعترافى يشغلني من قضايا الناس العامة والخاصة.

كل هذه العناصر تشكل وعيى الاجتماعى، ودرجة التزامى،
ولكن عملية الإبداع تحتاج إلى خصوصية قد يبدو أنها مستقلة في
لحظة الإبداع عن العوامل الخارجية.

وقد تقول بطريقة أخرى أن الوعي يحتاج إلى تفجير من اللاوعي
لكي يتحول إلى فن، وقد تكون هذه المسألة هي ما يميز الشعر عن
أشكال الوعي الاجتماعى الأخرى) منير العكش / أسئلة الشعر -
صفحة ١٢١.

أعتقد أن إجابة محمود درويش هذه هي المصباح الذي يمكن
السير على ضوئه إلى الوحدة الشعرية عنده، إنها وحدة مرور الوعي
باللاوعي.

وعلى الرغم من أن القصيدة مفعمة بروح سياقية صرفة تتمثل
-مثلاً- في:

(أنطعم خيلنا لغة؟ أترجها الكتابة؟).

(قطعوا يدي وطالبوني أن أدافع عن حلب).

(الحرب فر. لا تحارب خارج الكلمات).

(من سيدي! قالوا: الشعار على الجدار).

على الرغم من هذا ونحوه، تبقى القصيدة/ الكارثة تحمل سمات
(الرؤا) الفنية، لا الرؤيا (النومية) كما يحلو للبعض أن يعلل التشتت
في بعض القصائد الحديثة.

أشعر أنني لم أقل شيئاً حتى الآن، لأنني أكتب وقد جلست على
يدي مقولة ثقيلة، هي:

(ما ليس وعياً، لا يُعرَّف بالوعي).

٤. (..يا ما كان)

(١٩٨٨م)

علاقة الفكر بالواقع

الأمثال

القيم

(سلسلة مقالات نُشرت في صحيفة عكاظ)

(١)

حين كنا صغاراً، كانت الأشياء تأخذنا ونأخذها في شكل انغمارات صوفية. كنا نتحد معها اتحاداً انصهارياً، أو مثل ذاك الذي وصفه ابن الرومي قديماً حين (يرى الروحين متمزجان).. وكان كل شيء متديلاً بالثمر؛ الهواء والنجوم والبحر والنخيل، وقدود النساء.. ثمر متتابع كنمو الأطفال.

لم نكن نعرف مُطلقاً أن للأشياء «منطقاً داخلياً» وأن هناك ما يسمونه بنية، وأن البنية هي النظام الباطني لكل شيء. أبداً.. لم نكن نعرف شيئاً من هذا، وكانت طريقة تربيتنا الأسرية والمدرسية لا تعرف الأشياء، كما لا تعرف لغة العلاقة بيننا وبين تلك الأشياء، إنها تربية تتكون من مفردات قليلة يعلوها الغبار هي: القسر، والقمع، والطاعة، ولمس الأشياء مبتورة عن بعضها، والمعرفة المبنية على الموت، لا على الحياة.

✱

وأذكر، كان ياما كان: كان الأستاذ الذي يتقاطر مهابة وفضلاً يقول لنا: إن كل كلمة قالها المتنبى هي لؤلؤة انشقت عنها المحارة تواء، أما كل كلمة قالها أبو نواس فهي لعنة غلفها إبليس بالحلوى.

وهكذا.. كل مفهوم يجلوه لنا في صورة المطلق، وكنا نأخذ مايقوله الأستاذ الجليل بشغف، نزرعه في ذاكرتنا ثم نسقيه كل يوم بحنان أمني.

لم نكن نعرف أن ابن رشد قد قال قبل قرون: (وها هنا نوع آخر من الشعر هي الأشعار التي هي في باب التصديق والإقناع أدخل منها في باب التخيل، وهي أقرب إلى المقالات الخطيئة منها إلى المحاكاة الشعرية، وهو كثير في شعر أبي الطيب مثل قوله «ليس التكحل في العينين كالكحل..» الخ.

أقسم على أن أستاذنا الذي (يرتعد النهار لرؤيته) لو قرأ هذا الكلام لذهب مهرولاً لا يلوي على شيء إلى قبر ابن رشد، وأخرج جثته، وصلبه على باب المدينة، ليكون عبرة للذين تسول لهم أنفسهم مثل هذا القول.

ترى: هل سيهرول أستاذنا وحده؟!

لا..

سيهرول معه كل أساتذة جامعاتنا إلا قليلاً.

أليس هذا مضحكاً؟!

بلى

ولكنه ضحك..

✱

يقول التوحيدى: وقد أنشد بعض الأعراب ما يقتضي هذا المكان رسمه فيه لأنه موافق لما نحن في ذكره ووصفه:

ماذا لقيت من المستعربين ومن - تأسيس نحو همومهموا هذا الذي ابتدعوا
ان كنت قافية فيه يكون لها - معنى يخالف ما قاموا وما وضعوا
قالوا لحت وهذا منخفض - وذاك نصب وهذا ليس يرتفع
وحرشوا بين عبد الله واجتهدوا - وبين زيد وطال الغرب والوجع
انى نشأت بأرض لا تشب بها - نار المجوس ولا تبنى بها اليع
ماكل قولى معروف لكم فخذوا - ما تعرفون ومالك تعرفوا فدعوا
كم بين قوم احتالوا بمنطقهم - وآخرين على أعرابهم طبعوا
وبين قوم رأوا شيئاً معاننة - وبين قوم نمد بعض الذي سمعوا



هذه إحدى صور السخرية الكثيرة التي انصبت على النحو والنحويين منذ نشوئه ومنذ بروزهم.. إنها بلغت من الكثرة حدًا يدفع إلى التساؤل: لماذا اختص النحو من سائر العلوم بهذه السخرية المريرة؟.

أيكون السبب هو أن البارزين فيه كانوا من غير العرب؟ أم لأنه في بدء نشأته، لم يكن أكثر الناس في حاجة إليه.. أم لأنه فعلاً يقوم على علل وأسباب مضحكة؟. قد يكون السبب كل هذه مجتمعة، ولكن أليس هناك من العلوم ما يوازي النحو في هذه الأسباب؟ فلماذا بقي هو وحده هدفاً للحجارة؟.

ليست هذه التساؤلات ما أريد الوقوف عليه، بل هو السؤال التالي: لماذا لم يهتم أحد، على امتداد التراث، الساخرين من النحو بأنهم يحاولون هدم اللغة العربية وبأنهم يحملون معاول غير مرئية لهدم التراث كله؟.

إن مثل هذا الاتهام يوجه الآن بصورة أكثر نكالا وقطعاً إلى من يعترض -أقل اعتراض- على أسلوب ما من الأساليب القديمة، لا إلى علم من العلوم. ترى لماذا؟.

يجيبنا الفارابي بقوله: (كثير من الناس إنما يحبون ويغضون الشيء ويؤثرون يجتنبون بالتخيل دون الروية اما لأنهم لا روية لهم بالطبع او يكونون اصطلاحوها في أمورهم).

لو كان الفارابي حياً لسألته السؤال التالي: لماذا هم يصطلحونها في أمورهم؟. وأعتقد أنه كان سيجيبني بقوله: «كان.. ياما كان»!.

(الهرم الرابع).

حين تقف أمام الأهرام لابد من أن تتقاذفك الأسئلة، ابتداء من لماذا؟ ومتى؟ وكيف؟ إلى غيرها من الأسئلة الصغيرة.. غير أنك تخرج بإجابة واحدة هي: ليس هذا سوى صورة من صور الفرار من الموت، الفناء المطلق، ولكنه فرار من داخل الموت نفسه هذه المرة.

وتسأل تارة أخرى: الفرار من الموت نشاط إنساني أثمر أروع الابتكارات العلمية، وأنضج القمم الأدبية في التاريخ، ولكن هل يمكن الفرار من داخل الموت؟!.

هذا السؤال، هو ما أجابت عليه الأهرام بهذه الصورة العبثية المضنية التي تسخر من الأحياء قبل سخريتها من الأموات.

حين وقفت أمام الأهرام أول مرة لم تطرف عيني، لم أضرب مخيلتي بالسياط لتتصور من في داخلها، بل هرعت إلى امتطاء بغل يطوف بي خلال المكان، تماما مثل «ربع مية معمورا يطيف به غيلان» و«على أقل من مهله».

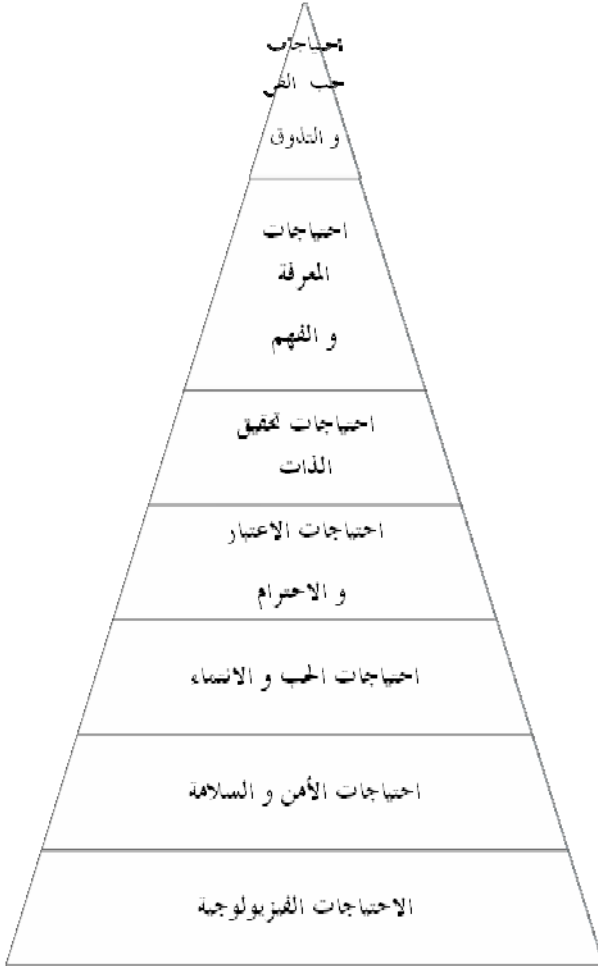
وقفت أمام هرام واحد طويلا، وقفت «حتى ضبح من سغب نضوى، ولج بعذلى الركب» ذلك الهرم هو هرم (ماسلو).. هل رأيت هرم ماسلو؟.

هرم ماسلو هذا، يوقفك أمام الإنسان وجها لوجه، ويضع ملء يديك أسئلة جديدة ويدفعك دفعا إلى صياغة تعريف آخر للإنسان هو: (الانسان حيوان متطور الحاجات). ويخرج من ذهنك تلك الفواصل الشاسعة التي جُعِلت بين الجسم والروح.

ويجعلك خروج هذه الفواصل على قناعة تامة بأنه لا يمكن فصل الخبز عن تحقيق الذات، ولا الحاجة إلى الاحترام عن الحاجة إلى الفن، شيء يأخذ بعضه بتلاييب بعض.

وتلمح وأنت تحقق في هذا الهرم، ترابط التطور الذهني والجسدي للإنسان؛ هذا الترابط الذي وضع بعض الأطباء النفسيين إلى استنكار تقسيم الطب إلى فرعين، نفسي وجسدي، معتبرا أنهما شيء واحد.

✱



✱

يقول شاعرنا القديم:

نروح ونغدو لحاجاتنا - وحاجة من عاش لا تنقضي
تموت مع المرء حاجاته - وتبقى له حاجة ما بقي.
ترى لو أن شاعرنا هذا وقف قليلاً أمام ملاحظته هذه، وقف
بحيث أحالها إلى تجربة، وسقاها لهباً بدل أن يلبسها وعظاً.. ترى لو
فعل هذا ألا يصل إلى ما وصل إليه ماسلو؟.
بلى.. وبدون شك.

✱

يقول أبو الحسن الماوردي:

(اعلم أن ما به تصلح الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة،
وأموورها ملتئمة، ستة أشياء هي قواعدها وإن تفرعت، وهي (..)
إما (..) وإما (..) وإما القاعدة الخامسة فهي خصب دار تتسع
النفوس به في الاحوار، وتشترك فيه ذوو الإكثار والإقلال، فيقل
في الناس الحسد، ويتنفي عنهم تباغض العدم، وتتسع النفوس
في التوسع، وتكثر المواساة والتواصل، وذلك من أقوى الدواعي
لصلاح الدنيا، وانتظام أحوالها..) الماوردي، أدب الدنيا والدين،
ص ١٤٣.

قرر الماوردي بعقليته النادرة وتقواه العظيمة منذ قرون أن
جزراً أو أحد جذور الاستقرار الاجتماعي والفردى هو: الخصب
الذى يشترك فيه الناس جميعاً. إن تلك الحاجات جاءت قاعدة لهرم
ماسلو. راجع شرح هذه القاعدة: محمد عمارة، التراث فى ضوء
العقل، ص ٦٥.

✱

هل تريد معرفة تأثير قاعدة السلم على مراحلها؟ إذاً اقرأ هذه المعاناة:

(.. على أن هذا الشأن «فوائد التأويل» قد وضع عنا وعن غيرنا مؤونة الخوض فيه والتعني به والتوفر عليه وتقديمه على ما هو أهم منه، أعني طلب القوت الذي ليس إليه سبيل إلا بيع الدين وأخلاق المروءة وإراقة ماء الوجه وكد البدن وتجرع الأسى وتعاسة الحرفة ومعنى الحرمان والصبر وعلى ألوان وألوان والله المستعان).
التوحيدى، الامتاع والمؤانسة، الجزء الثانى ص ١٤٣

✱

يقول أبو تمام:

ولولا خصال سنّها الشعر ما درى - بغاة العلى من أين تؤتى
المكارم.

لأعرف ماذا قال الدكتور السريحي عن هذا البيت وأمثاله في كتابه الرائع عن أبي تمام، غير أنني لولا ما أطفح به من الاحترام لأبي تمام لقلت: إنه جناية كبيرة على الشعر.

نرى الشعر حين نلاحظ هرم ماسلو في القمة، بعد أن يقطع التطور الإنساني المراحل كلها. هو إذن لم يخلق ليعلم الخصال الكريمة أو اللئيمة، لم يخلق لمعرفة (مبتدأ زيد وعاذر خبر، ان قلت زيد عاذر من اعتذار).. أبداً، خُلِقَ فقط ليجعل شعورنا بالحياة أعمق وأجمل.

ثرى: نحن في أي مرحلة من مراحل السلم؟ .. ستقول لقد قطعناها جميعاً، ولا حاجة إلى سوق البراهين على قطع المراحل كلها، بل سأذهب إلى السابقة، إلى القمة، ألا تمتلئ أسماعنا بالغناء كل يوم من

الإذاعة لمطربين ذوي ألوان فاقعة، ألا تعج الصحف بالشعر الموزون المقفى الذي يقطر أصالة وحسباً ونسباً، فكأنه من أولئك الذين: أضاءت لهم أحسابهم ووجوههم - دجى الليل حتى نظم الجزع ثاقبه. نعم. ستقول هذا. ولكنني مقتنع تماماً بأن وصولنا هذا يحتاج إلى وصول آخر، وأصول أخرى.

(٣)

(صوتان).

حين قال المعري: لا إمام سوى العقل)، كان يعبر عن مرحلة معرفية بلغتها الثقافة العربية الإسلامية. وكان صوته اختصاراً لأصوات عديدة على جميع المستويات الفكرة والفنية.

يمكن وصف تلك المرحلة بمرحلة التساؤل، فهذا القطع الذي في قول المعري ما هو إلا غطاء لعدم اليقين الذي يطبع فكر المعري كله.

وحين قال الإمام الغزالي: (من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر)، كان صوته هو الآخر معبراً عن مرحلة الغليان الثقافي في الفكر العربي الإسلامي، وحين نصغي إلى الصوتين برهافة لا نرى بينهما فرقاً؛ فالشك الذي يعنيه الغزالي هو الشك المنهجي، أي ذلك العمل العقلي الذي يقوم بفحص المفاهيم والأحكام حتى مرحلة «اليقين»..

✱

يقول الغزالي في (المنقذ من الضلال): (ثم فتشت عن علومي فوجدت نفسي عاطلاً عن علم موصوف بهذه الصفة، إلا في الحسيات

والضروريات، فقط الآن بعد حصول اليأس لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليات وهي الحسيات والضروريات.. فأقبلت بجذ بليغ أتأمل في المحسوسات والضرورات، فأنتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً وأخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول:

-من أين الثقة بالمحسوسات، وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وثم بالتجربة والملاحظة تعرف أنه متحرك.

فقلت: قد بطلت الثقة في المحسوسات أيضاً، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات، فقالت المحسوسات: بم تأمن أن تكون ثقتك في العقليات كثقتك في المحسوسات وقد كنت واثقاً بي، فجاء العقل فكذبني؟! فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، اذا تجلّى كذب العقل، فكذب الحس في حكمه. أم تراك تعتقد في النوم أموراً، وتتخيل أحوالاً، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً، ولا تشك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل، فمم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق، بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها؟! لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها.

فلما خطرت لي هذه الخواطر، حاولت لذلك علاجاً، فلم يتيسر إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ولم يكن نصب دليل إلا بالعلوم الأولية، فأعضل الداء، ودام قريباً من شهرين حتى شفاني الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضرورات العقلية مقبولة، موثقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل

وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف).

انتهت الرحلة المريرة التي استمرت شهرين إذن، ولكن بم انتهت؟! بإشراق «صوفية» مفاجئة. تعطل دور العقل هنا، نفى العقل تماماً، وأصبحت الإشراق غطاء لهذا المنفى، أصبحت غطاء للشك في النهاية، أو الهروب منه بتعبير أدق.. كما أصبح العقل عند المعري غطاء للشك. حالتان من السلب والإيجاب نتيجتهما واحدة.

ما الفرق بين شك الغزالي وشك ديكارت؟.

يجيب معظم الباحثين بجلاء أن شك الغزالي لم يفض إلى شيء. أما شك ديكارت فقد أفضى إلى (اليقين).

✱

بدأت رحلة الشك المبتورة هذه قبل الغزالي بكثير، فابن الجوزي في كتابه (تليس إبليس) يقول:

(أنبأنا محمد بن ناصر، فالحسن بن أحمد بن البناء، ثنا ابن دودان، فأبو عبدالمرزقاني، ثنى أبو عبدالله الحكيمي، ثنى يموت بن المزرع، ثنى محمد بن عيسى النظام، قال: مات ابن لصالح بن عبدالقدوس، فمضى إليه الهذيل ومعه النظام، وهو غلام حدث، كالمتوجع له فرآه منحرفاً، فقال له أبو الهذيل: لا أعرف لجزعك وجهاً إذا كان النساء عندك كالزروع. فقال له صالح: يا أبا الهذيل، إنما أجزع عليه لأنه لم يقرأ (كتاب الشكوك). فقال له أبو الهذيل: وما كتاب الشكوك؟. قال: هو كتاب وضعته من قرأه يشك فيما قد كان حتى يتوهم أنه لم يكن، وفيما لم يكن حتى يظن أنه قد كان. فقال له النظام: فشك أنت في موت ابنك، واعمل على أنه لم يمت، وإن كان قد مات، فشك أيضاً في أنه قد قرأ الكتاب، وإن كان لم يقرأه..).

وحكى أبو القاسم البلخي:

(ان رجلاً من السوفسطائية كان يختلف إلى بعض المتكلمين، فأتاه مرة فناظره، فأمر المتكلم بأخذ دابته، فلما خرج لم يرها. فرجع فقال: سرقت دابتي. فقال: ويحك لعلك لم تأت راكباً. فقال: بلى. فقال: فكر. فقال: هذا أمر أتيقنه. فجعل يقول له تذكر. فقال: ويحك، ويحك، ما هذا موضع تذكر، انا لا أشك أنني جئت راكباً. فقال: كيف تدعي أنه لا حقيقة لشيء، وأن حال اليقظان كحال النائم؟. فوجم السوفسطائي وعدل عن مذهبه.

✱

وضعت جملة (انا لا أشك أنني جئت راكباً) بين قوسين، لا لأقفز إلى الجانب الآخر مبرهنًا بها على أن الفكر العربي الإسلامي سبق ديكارت حتى في النص الحرفي لمنهجه، بل وضعتها وسقت هذه النصوص كلها على طولها، للوصول إلى طرح السؤال التالي: ماذا نستنتج من هذه النصوص ضمناً؟.

هل نستنتج منها أن التفكير الذي وراءها كان تفكيراً أفقيًا؟ أي أنه تفكير لا يبتني بعضه على بعض بناء هرمياً، بل يمتد متجاوراً. إن فكر النظام لم يمتد، ولم يأت أحد بعده ليمده، وفكر صالح لم يمتد ولم يأت أحد بعده ليمده. بل نقل هذا الفكر كحكاية، وبقي كحكاية وجاءت بعده أفكار قد تكون أكثر عمقاً ولكنها كذلك بقيت متجاوزة.

بالطبع -إذا اتيح لي أن أجيب- ليس هذا ناتجاً عن قصور هذا الفكر عن البناء، أو الامتداد التوالدي، بل لأننا لا بد أن ننظر إلى السياق الفكري في مرحلة ما، متصلاً بالسياقات الأخرى في تلك المرحلة.

إن الفكر العلمي ليس معزولاً سياقياً عن الفكر الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي أو الروحي أو الفني.. ذلك لأن نشاط الإنسان واحد بالضرورة.

هل فرغت من هذا الموضوع؟.

لا.. لم أفرغ.

(٤)

(تقطع السياق).

من يقرأ التراث بوعي موضوعي، يلمس بيديه كليهما ظاهرة: (تقطع السياق). وأعني بها أن هناك قمماً فكرية وأدبية لو بقيت في مسارها لكانت حياتنا غير ما هي عليه الآن.

لنأخذ -مثلاً- نظرية (النظم) عند الجرجاني، فهذه النظرية التي ولدت في القرن الخامس والتي تمتد أصولها إلى فكر الجاحظ، كما يقول الدكتور إحسان عباس، أو تمتد إلى الفكر المعتزلي ككل كما يذهب ناقد آخر.. توقفت هذه النظرية عن النمو فور ولادتها، ولم يستفد منها أحد إلا في عصرنا الحاضر.

إن من أهم القضايا التي انطوت عليها تلك النظرية أو تفرعت عنها، مسألة الغموض والإبهام، ومسألة معنى المعنى، أي تعدد الدلالة، وهما مسألتان لا يزال على الساحة النقدية الآن من لم يسمع بهما.

لقد وقفت النظرية دون امتداد، الأمر الذي يوحي إليك بأن الفكر النقدي كله (فكرٌ أفقي)، لا عمق له على الإطلاق.

خُذ مثلاً آخر. يقول مالك بن نبي:

(إن تراث ابن خلدون قد ظهر في العالم الإسلامي، وهو مع ذلك لم يسهم في تقدمه العقلي، أو الاجتماعي، لأن هذا التراث في ذلك

العصر كان يمثل فكرة لا صلة لها إطلاقاً بالوسط الاجتماعي.. مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص ٦٤.

وأريد أن أضع خطأً عريضاً تحت قول مالك بن نبي (كان يمثل فكرة لا صلة لها إطلاقاً بالوسط الاجتماعي).. فهذا الكلام بصفته اليقينية هذه غير صحيح.

هناك فكر متجاوز بدون شك، ولكن ليس هناك فكر لا صلة لولادته بعصره. إن شيئاً يتجاوز، هذا الشيء الذي يتجاوز هو معطى من معطيات العصر، ولولاه لما كان هناك تجاوز. وارتباط المفكر أو الفنان المتجاوز بهذا المعطى هو الذي فجر فيه رؤية التجاوز.

إن الوسط الاجتماعي - أي وسط - لا تحركه الفكرة المجردة إلا إذا تحولت إلى إرادة، إلى سلوك، وتحول الفكرة إلى إرادة وإلى سلوك مشروط بشروط موضوعية لا مجال لذكرها الآن. ما هو تراث ابن خلدون؟

هذا السؤال أجابت وتجب عليه كتب، لا مقال، ولكن نرتشف منه قطرة أو قطرتين.

يقول أحد الباحثين:

إن أهم جذر في فكر ابن خلدون هو أنه استخدم كلمة (العمران) ولم يستخدم كلمة (الحضارة) لأن الأشياء المادية والفكرية - كما يزعم هذا الباحث - لا انفصال بينهما.

غير أن أهم ما في فكر ابن خلدون - في نظري - هو ضرورة عرض الخبر على العقل، فقد عدّد الوجوه التي يقع منها الخطأ في الأخبار أو التفاسير في بدء المقدمة.

يقول أحد مفكرينا المعاصرين:

إن من أهم ما تمخض عنه فكر الفارابي هو نقله مسألة الجبر والاختيار إلى العلم والجهل.

هل بُحثت هذه الفكرة؟ لا، لم تُبحث حتى الآن.. وإذن:

١- فكر الفارابي لم يمتد ولم يؤثر.

٢- فكر الجرجاني لم يمتد ولم يؤثر.

٣- فن أبي تمام لم يمتد ولم يؤثر.

٤- فكر الغزالي امتد عدة قرون وأثر تأثيراً عظيماً.. تُرى، لماذا؟. سأجيب على الرقم (٤) مؤدلاً الإجابة على الأرقام الأخرى إلى حلقة قادمة إن شاء الله.

لن تجد فكراً واحداً أشد اضطراباً من فكر الغزالي، ولن تجد فكراً اختلف فيه الباحثون مثل هذا الفكر؛ فهناك من قلده لقب (حجة الإسلام) وهناك من رجمه بالمروق من الإسلام.. ومع ذلك فهم يُجمعون على أن فكره قد أثر تأثيراً هائلاً. لماذا؟.

الذين نظروا إلى أقواله المتصوفة فوجدوها بعيدة عن روح الكتاب والسنة رموه بالخروج من الإسلام. والذين نظروا إلى وقوفه ضد الفلاسفة والمعتزلة والباطنية أسبغوا عليه وصف حجة الإسلام. نظر الفريقان إليه من زاوية واحدة.

وأنا كذلك سأنظر إليه من زاوية واحدة هي: الزاوية الاجتماعية.

أول ما يشد انتباهك في فكر الغزالي هو احتقاره للعوام.. وتوسع لفظة (العوام) عنده حتى تشمل المعتزلة بكل مفكريهم، وآخر كتاب ألفه سماه (إلجام العوام عن علم الكلام) (٥٠٥).. لاحظ كلمة (إلجام).

الحقيقة عند الغزالي إذن متعددة، والإيمان عنده متعدد:

١- إيمان العوام، وهو إيمان التقليد.

٢- إيمان المتكلمين، وهو أقرب إلى العوام.

٣- إيمان العارفين.

لماذا هذا الاحتقار؟.

يجيب العديد من مؤرخي فكره بأنه كان منعزلاً عن الناس، مترفعاً عليهم، لا يدري بما يجري في المجتمع. ذلك لأن الوزير نظام الملك الذي سيطر على الدولة حوالي ربع قرن، بسط له ما يريد.

وكان عصره (العصر العباسي الثالث) عصر صراع بين الفكر واللافكر، وبين الإيمان واللا إيمان.. وكان هو فارس الدعوة إلى الغيبوية، التي انتهت بالعالم العربي الإسلامي إلى التمزق والانحطاط. هذا هو الغزالي الذي قال فيه شيخ الإسلام ابن تيمية قوله المشهورة: (لقد أمرضه الشفاء).

(٥)

(الفكر والواقع).

هدف أي فكر هو: تغيير واقع ثقافي ما.

كان هدف ابن خلدون هو: تغيير الواقع من خلال تغيير النظرة إلى مفهوم التاريخ، لقد نقله من مفهوم أحداث متتابعة عشوائياً إلى مفهوم السببية، وهذه نقلة رائدة في الفكر الإنساني كله.

وكان هدف حازم القرطاجني هو: تغيير الواقع حين زج بمفهوم (الجماهير) كبعد من أبعاد التجربة الشعرية.

وكان هدف المعتزلة هو: تغيير الواقع حين غزت الثقافات الأخرى الثقافة العربية الإسلامية، مستخدمة أسلحة فكرية لم تكن

مألوفة، فسارع الفكر المعتزلي إلى استخدام تلك الأسلحة نفسها بمفهوم مغاير وهدف مغاير ليقف في وجه الثقافات الجارفة.

وكان هدف فكر شيخ الإسلام ابن تيمية هو: تغيير الواقع حين رأى انزلاق الأمة إلى طرق التصوّف والشعوذة، والتمزق الطائفي، فدعا إلى العودة إلى المنبع الأصيل الذي (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه).

ولكن فكر ابن خلدون بقي بعيداً عن تغيير الواقع، وفكر حازم النقدي بقي بعيداً عن تغيير الواقع الشعري.
وأبى فكر المعتزلة بعد أقل من قرنين.
وحارب فكر ابن تيمية بصورة قاتلة.

وبقي بعد هذه الموجات كلها نفس الواقع بدون تغير ولا تغيير..
وكأن هذه الموجات لم توجد على الإطلاق.
لماذا يا ترى؟.

١ / ١ - إن الذي يحاول تغيير شيء ما، لابد من انطلاقة من ذلك الشيء نفسه، أي أن واقع ذلك الشيء هو الذي استغاث به، وألح عليه في الاستغاثة للتغيير.. الأمر الذي يوجب على المستغاث به أن يسبر غور وظروف المستغيث (و أقصد بـ «السبر» معناه في أصول الفقه) ومعنى هذا سبق الواقع على أي فكر للتغيير.

نأتي هنا إلى دور الفكر المغير في الإحاطة بالواقع المراد تغييره، هل هي إحاطة كاملة، لا بذلك الواقع وحسب، بل والإحاطة الكاملة بشروط تغييره، أو العمل على إيجاد تلك الشروط وتوفيرها؟.

لم يتكامل فعل المعتزلة النظري بفعلهم العملي؛ لقد امتد فكرهم، فعلهم النظري إلى منعطفات ضبابية فرّقتهم فرقاً عديدة،

واقصر فعلهم العملي على مواقف قصيرة، إذ لم تتوفر لديهم شروط استجابة الواقع للتغيير، ولذلك انهزم فكرهم، وبقي الواقع.

٢/١- لقد ووجه فكر ابن تيمية في حينه، ولكنه انتصر بعد عدة قرون، على يد الشيخ محمد بن عبد الوهاب، لأن شروط استجابة الواقع قد توفرت، وأهمها: تحوّل هذا الفكر إلى قوّة مادية، فعلية، حيّة، تمثلت في قلوب آلاف الناس وفي سواعدهم.

العمل العظيم الذي قام به محمد بن عبد الوهاب هو: توفير شروط التغيير. وفي رأيي الشخصي أن هذا أهم من مجرد الفكر، لأنه تحقيق عملي لهدف ذلك الفكر.. وما هي قيمة الفكر -أي فكر- إذا لم يتجسّد في هدف؟!.

٣/١- ونعود إلى طرح السؤال الأساسي مرّة أخرى: لماذا تلك الظاهرة الغريبة؟ لماذا وقف فكر الجاحظ، وفكر الفارابي، وفكر ابن خلدون، وقوافل المعتزلة، وفن أبي تمام.. لماذا بقي هذا كله في متحف التاريخ، وبقي الواقع الذي جاء ذلك الفكر والفن لتغييره، بقي كما هو، بل ازداد تهالكاً؟.

ليست الإجابة واحدة بالطبع، فلكل زاويته التي ينظر منها إلى تحليل الأشياء والظواهر. وسأتمسك بالإجابة -هنا- بالضرورة، ولكن من زاوية واحدة أيضاً، هي الزاوية الاجتماعية.

أ- خطأ تناول.

حين نتناول ظاهرة من ظواهر التراث نرتكب أخطاء عديدة، أهمها على الإطلاق إلغاء الزمن، أي أننا نتناول فكر الفارابي بنفس المقاييس التي نتناول بها فكر ابن رشد، ونقرأ أدب ابن المقفع بنفس العيون التي نقرأ بها أدب التوحيدي، أو نقرأ ابن قتيبة نفس قراءة القرطاجني.. وهكذا.

إلغاء الزمن هنا اعتراف ضمني، بل صريح بأن الحياة لم تتغير - مهما كان لتغيرها من بطء - واعتراف آخر بأن معارفهم ووجهات نظرهم واحدة.. وهو في الحقيقة اعتراف بأننا لا نملك القدرة على الإمساك بالفروق الدقيقة بين وجهات نظرهم التي لا بد من تأثرها بالزمن.

إن للفكر سياقاً من ضمن سياقات عديدة للنشاط الإنساني، وأخذه هكذا معزولاً عن السياقات الأخرى ليس فقط تجاهلاً لها، بل جهل له هو نفسه، فهو كذلك سياق ممتد، وليس واقفاً، وهذا خطأ نظري وتطبيقي معاً.

ب - مفهوم غائب.

الزمان منذ القديم العريق وحتى الآن مفهوم غائب في حياتنا الفكرية، إننا نتصوره شيئاً تجريبياً منعزلاً، هو: (المتدفق دائماً بالايقاع نفسه). نحن نحفظ عن ظهر قلب وصاغراً عن كابر قول المتنبي:

صحب الناس قبلنا ذا الزمانا

وعناهم من شأنه ما عنانا

وتولوا بغصة كلهم منه

وإن سر بعضهم أحيانا.

وبقي تصورنا للزمن الناشئ من هذا الحفظ ومن أمثاله.. هو المطروح في وعينا ولا وعينا عن الزمن.

ليس الزمن هذا الزمن بالطبع، هو حركة الإنسان ومن حوله وما حوله. هو هذا النشاط الإنساني المتألف أو المتخالف مع بعضه.

هذا النشاط هو الذي يقف شاهقاً وراء الظواهر الفكرية والعلمية والجمالية، يقف ليقول لهذه الظاهرة: هيّا إلى الموت.. ولتلك: هيّا إلى الولادة، ولتلك: قف إلى أن تنهيا لك الظروف المناسبة.

الزمن بهذا المفهوم معدوم في وعينا ولا وعينا، ولذلك وقعنا في الخطأ عند تناول الظواهر القديمة لتعليلها.

(٦)

(مع القاموس).

الألفاظ التي خلعت معانيها القديمة، ثم أسبغت على نفسها بفعل الزمن معاني جديدة ولا زالت.. ألفاظ كثيرة من أهمها كلمة أمة وشعب ومجتمع.

الأمة في القاموس هي: الجماعة + الجيل من الناس.

أي أنها مجرد التقاء أفراد ببعضهم، وقد وردت بهذا المعنى الآية الكريمة: (عليه أمة من الناس يسقون). وقد اتسع هذا المفهوم كما تشير الآية الكريمة الأخرى: (كنتم خير أمة أخرجت للناس).

والشعب في القاموس هو الجماعة الكبيرة من الناس الذين يرجعون إلى أب واحد، ودونه القبيلة، ثم العشيرة... الخ (المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٧٠٢) أي أن الأساس العربي داخل في مفهومه، وقد تطور مفهوم الشعب تطوراً لم يخطر حتى في خيال واضعي القاموس. والمجتمع هو: تقارب أجسام بعضها من بعض (الجرجاني، التعريفات، ص ٣٠).. أي أننا لو جمعنا عشرين جثة لصدق عليهم مفهوم مجتمع وفق هذا التعريف، وأين هذا من مفهومنا الآن عند إطلاق هذه الكلمة:

١ / ١ - حين نقرأ التراث، نقف عند كلمات عديدة منها:

السواد الأعظم، العامة، الغوغاء، الدهماء، الجمهور... الخ.

ويفهم منها عند إطلاقها في التراث: الكثرة، والقبح، والشر (راجع هذه المعاني في اللسان) كما يفهم من كلمة غوغاء (القصاص الذين

يأكلون أموال الناس بالكلام) أي جميع الروائيين في لغتنا الحاضرة مثل: نجيب محفوظ ومحمد علوان (راجع في هذا المستطرف الجديد ص ١٤٥).

وإليك ما ورد في كتاب العزلة:

(عن أبي عاصم أن رجلاً أتاه فقال: ان امرأتي قالت لي: يا غوغاء. فقلت لها: ان كنت غوغاء، فأنت طالق ثلاثاً. فقال له أبو عاصم: هل أنت ممن يحضر المناطحة بالكباش، والمناقرة بالديوك؟. قال: لا. قال: فهل أنت ممن يحضر يوم يعرض السلطان أهل السجون فيقول فلان أجلد من فلان؟. قال: لا. قال: إذن لست بغوغاء..).

كما يعني الجمهور: السطحية والبلاهة، وعدم القدرة على فهم الحقائق النظرية.. الخ (راجع في هذا د. حسن حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣).

٢/١- والمسألة ليست سلوكاً لغوياً وحسب، بل امتدت هذه النظرة إلى صُلب الاتجاه العسكري، فهناك بعض الفرق الصوفية تعتقد أن التكاليف الشرعية للعامة فقط لأنهم لا يفهمون إلا بهذه الطريقة، أما الخاصة التي بلغت الكشف فليس عليها تكليف، وكذلك بعض الفرق الباطنية التي عبرت فلسفة (إخوان الصفا) عنهم.

✱

(النظرة الثنائية).

أردت من هذا كله لمس تلك النظرة الثنائية إلى المجتمع، إلى الناس، تلك النظرة التي امتدت بقسوة من العهد الجاهلي واختفت في عهد الرسول (ص) إذ كان (الناس سواسية كأسنان المشط) وفي عهد أبي بكر وعمر الذي يقول لأحد عمّاله: (اعتبر منزلتك عند الله بمنزلتك عند الناس) ثم أخرجت رأسها بعد ذلك..

هذه النظرة الثنائية كانت بين العرب أنفسهم، فكيف بها بعد أن كثر الرقيق بعد الفتح، وكثر الموالي، تلك الكثرة التي نعرف ضخامتها من الرواية التي تقول:

(ان الزبير بن العوام وحده ترك ألف عبد وأمة، وأن الموالي خرجوا على معاوية) د. شوقي ضيف، الشعر والغناء في الحجاز، ص ٢٠ و ٢٩.

نعم. لقد بلغت هذه النظرة الثنائية إلى حد أن الحجاج وسمو النبط كما توسم الإبل، وإلى ما تقوله هذه الرواية:

(قيل للحجاج بن أوطاة: ما لك لا تحضر صلاة الجماعة؟ قال: أخشى أن يزاحمني البقالون!).

*

(تاريخ التقسيم).

إن تقسيم المجتمع إلى طبقات مجرد إفراز اجتماعي، وقد وجد له، منذ فلسفة أفلاطون وحتى الآن، من يعيده إلى أسبابه الحقيقية أو الوهمية.

غير أن النظرة الطبقيّة مثل الطبقة تماماً لا تنخلق دفعة واحدة، إنها تتكون من نطفة في رحم التفاعل الاجتماعي ثم تنمو وتنضج، وقد تستغرق في ذلك مئات السنين، ولكن أحد نطفها بلا شك هو: تلك النظرة الثنائية، التي هي الأخرى لم توجد من فراغ بل لها أسبابها الضاربة.

ولا داعي لأن أطيل عليك في وصف نظرة العربي بالذات إلى نفسه وإلى غيره.. فيجعله الاعتداد بالنفس يحيل كل سيئة فيه إلى حسنة كما يقول الجاحظ، واعتداده بقبيلته يحيل كل الناس في نظره إلى لا شيء.

أصل بعد هذه النقاط كلها إلى طرح الإجابة على السؤال المحوري الذي طرحته الحلقة السابقة:

لماذا ماتت كثير من النظريات التراثية التي لو استمرت لغيرت وجه تاريخنا كله؟.

ماتت لأنها ببساطة عزلت نفسها عن (السواد الأعظم)، عن (الجمهور).. لأنها لم تحاول دفع الغوءاء عن الدرك الذي هي فيه، لم تخاطب مصالح الناس، مصالحهم المعاشية والنفسية والجمالية. وماتت لأن هناك قوى حاكمة على التراث، تريد لها الموت لأنها تمس مصالحها، أو تهدد مكانتها الاجتماعية. وماتت لأن.. ولأن.. ولأن.. فالأنيات كثيرة (على أفا من يشيل).

(٧)

(بلاغة التشبيه).

يحتل التشبيه (كل ألوان المجاز اللغوي) اوسع الأمكنة في البلاغة العربية. والذي يقرأ الشعر العربي يمتلئ قناعة بأن كل ألوان التشبيه قد اقتصرت على الأشياء الحسية غالباً، بحيث ابتعدت عن الهدف النقدي من التشبيه وهو: إيجاد علاقة تخيلية تربط بين شيئين ربطاً غير بدهي، أي غير حسي (راجع كلمة علاقة الدكتور تمام حسان، الأصول، ص ٣٧٠).

وتفضي هذه النقطة التي أشبعها البلاغيون والنقاد بحثاً وتمثيلاً.. بنا إلى شيء أطره الآن، وليس غداً، وهو:

إن التشبيه ضعف ابداعي، وليس قوة.

لماذا؟.

لأنه هروب من الدخول إلى باطن المشبه، من وصف غناه الداخلي إلى الاتكاء على طرح بديل له. إنه بتعبير آخر عجز عن اقتناص الحركة النفسية حيال الشيء، وتغطية هذا العجز بشيء آخر قد يكون مناقضاً تماماً لتلك الحركة.

لقد وزّع الشعر العربي المرأة -مثلاً- كما يوزع الجزار الشاة المذبوحة، فعيونها كالمها، وقوامها كالغصن، و.. و.. أما المرأة ككل، أما حركة النفس نحوها، فلا تجدها إلا نادراً.. لنضرب مثلاً. كل منا يميل طرباً حين يسمع:

عيون المها بين الرصافة والجسر - جلبن الهوى من حيث أدري ولا أدري.
إن تمايلنا طرباً لم يأت من الاستعارة، بل جاء من تلك الحركة الهادئة التي أترعتنا هوى دون أن ندري.

لقد أنفق بعض النقاد أطناناً من الحماس ليثبت أننا حين نشبه فنحن نخلق حالة ثالثة، أي أننا بمجرد التشبيه، نُخرج المشبه والمشبه له عن واقعهما اللغوي والنفسي واضعاً حالة ثالثة هي التي نسميها إبداعاً.

غير أن ناقدنا -مع احترامي لاجتهاده- تناسى أن الجذر الذي يقوم عليه التشبيه جذر محدد في البلاغة هو (وجه الشبه) هذا الوجه الذي يمنعنا من الطيران مع الخيال وجهاً لوجه.

✱

(بلاغة المثل).

وقفت على التشبيه بصورة قصيرة واستطراذية (سأعود إليه مفصلاً في حلقة قادمة) لأتخذ منه تمهيداً موجزاً لما أنا بصددته في هذه الحلقة، وهو (المثل).

يعتقد أحمد أمين أن (الأمثال) تدل على عقلية الأمة العربية أفضل من دلالة الشعر والقصص عليها (راجع فجر الإسلام، ص ٦٤) ويقول: (إن بعضهم يسمي ب (صوت الشعب) ذلك لأن المثل لا يتجه إلا إلى اصطیاد حالة معينة يعبر عنها تعبيراً نفسياً في الغالب. وتجد تأكيد كلام أحمد أمين هذا عند الدكتور جواد علي (المفصل ٨ / ٣٥٥).

لن أقف على أمثال العرب هنا، سأقف فقط على أمثال (المولدين) وأقصد بالمولدين معناها الحرفي المحض، ذلك لأنني أريد الوصول عن طريق هذا النوع من (التشبيه) الذي هو (الأمثال) إلى ما عبر عنه هؤلاء (السواد الأعظم + الغوغاء +.. الخ، من الألفاظ التي وردت في الحلقة السابقة) عن أنفسهم بأنفسهم، تاركاً ما عبرت عنه كتب التاريخ أو الأدب.

أرجو أن تصغي معي إلى هذه الأمثال:

١- لو ضاعت صفقة ما وجدت إلا في قفاه.

٢- كلما طار قصوا جناحه.

٣- زلق الحمار من سهولة المكاري.

٤- إذا أراد الله هلاك النملة أنبت لها جناحين.

٥- بعلّة الدابة يقتل الصبي.

٦- الحبة تدور، والى الرحى ترجع.

٧- عليه ما على الطبل يوم العيد.

٨- لو اتجر في الأكفان ما مات احد.

٩- فر من المطر، وقعد تحت الميزاب..

١٠- كل رأس به صداع.

- ١١- لولا القيد عدا..
 - ١٢- المحبوب مسبوب..
 - ١٣- التسلط على الممالك دناءة.
 - ١٤- الخضوع عند الحاجة رجولية.
 - ١٥- الناس أتباع لمن غلب..
 - ١٦- إذا ذكرت الذئب فالتفت..
 - ١٧- إذا دخلت قرية فاحلف بأهلها.
 - ١٨- إذا وجدت القبر مجاناً فادخل فيه.
 - ١٩- اذا غلا اللحم فالصبر رخيص.
 - ٢٠- الحياء يمنع الرزق.
 - ٢١- الإحسان إلى العبيد مكتبة للحسود.
 - ٢٢- دنياك ما أنت فيه..
 - ٢٣- دع المرء وإن كنت محقاً..
 - ٢٤- ربما غلا الرخيص..
 - ٢٥- رد الطرف من الظرف..
 - ٢٦- كأنه وقع في بطن أمه (في نعمة).
 - ٢٧- ما المرء إلا بدرهميه.
- ...الخ.

أيتها القارئة، أيها القارئ:

لقد أثقلت عليكما بهذه الكثرة من الأمثال، وقد أخذتها من بين أكثر من ألف مثل، لأن ظلالها النفسية والاجتماعية ظلال واحدة.

هل ندرسها الآن معاً؟ أم نترك ذلك إلى الحلقة القادمة؟
أكاد أسمعك تقول (خلصنا بقا).

وكما يقول المثل: الثقيل إذا تخفف صار طاعونا.

(٨)

(كيف الوصول؟).

حين قال الشاعر:

كيف الوصول إلى سعاد ودونها - خرط القتاد ودون ذاك زحام.
كان أحسن منا حالاً، لأنه يعرف سعاد، ويعرف الطريق إليها،
ولكنه ليس عباءة الاستفهام ليستر رعبه وجبنه وليدفعنا إلى مشاركته
وجدانياً، وكأننا أولياء أمره.

نعم.. لقد كان يملك عينين وقدمين بإمكانهما الوصول به إلى ما
يريد، ولكننا نحن حين نريد الوصول إلى درجة التحقق من نص تراثي،
أو حكمة، أو مثل قيل قبل القرن الثاني.. فإن ذلك يتطلب جهداً خارقاً
بدون أن يصل بنا إلى درجة قريبة من اليقين ولو بمراحل.

لقد طرحت أمثالاً في الحلقة السابقة، ذكرت كتب الأمثال أنها
للمولدين، ونجد في بعضها ما يملأ أيدينا يقيناً بأنها للمولدين حقاً،
ولكن بعضها الآخر يمكن أن تقولها أية فئة أخرى حتى لو كانت في
القمة من السنام العربي الشاهق، ذلك لأن الفقر - مثلاً - ليس وقفاً
على المولدين، والتعبير عنه مشاع لدى كل من يملك تجربته منذ
العصر الجاهلي حتى الآن.

إن المثل: الحياء يمنع الرزق. أو: لولا القيد عدا. يصور حالة
عامة يمكن أن تحدث مع أية فئة، وفي كل زمان ومكان.

لقد مد بعضهم ضباب الشك على معظم ما قيل قبل عصر التدوين، والذي يزيد الموضوع إبهاماً أن الذين يقولون بحدوث التدوين في ذلك القرن الأول، مقتنعون -رغم ذلك- بأن ما دون في القرن الأول لم يبق منه شيء (راجع أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ١٦٩).

أريد فهم هذا الكلام بصورة وحيدة المعنى، فأنا على وجه التحديد أريد القول أن هناك نصوصاً قيلت قبل عصر التدوين بكل تأكيد، وقد وصلت إلينا بكل تأكيد أيضاً، ولكن من هو قائلها؟ هذا هو السؤال.

وأضيف بعداً آخر، أو شوطاً آخر لهذه المسألة الشائكة وهو: هب أننا نعلم من هو صاحب النص، ولكن من يضمن لنا أنه قاله بهذه الطريقة، وبهذه الألفاظ بالذات، ووفق هذا السياق دون غيره؟.

✱

نعود إلى نقطتنا المحورية وهي: الوقوف قليلاً على تلك الأمثال نعرف منها ما لم تقله كتب التاريخ، ولا الأدب.

أ- لتأمل معاً:

لو ضاعت صفة ما، ما وجدت إلا في قفاه.

عليه ما على الطبل يوم العيد.

بعلة الدابة يقتل الصبي (الصبي هنا الخادم).

المثلان الأولان متواضعان، فهما يصفان في خفة لغوية كم يتحمل ظهر هذا المسكين المسمى (مولى) من صفع وركل، غير أن المثل الثالث يطرح أمامنا علناً مسألة المساواة بين الإنسان والحيوان.. يطرحُ علناً أن مجرد مرض الدابة يساوي حياة الصبي بكل فتوته ورجولته وإنسانيته.

ب- لتأمل معاً لونا آخر:

المحسوب مسبوب.

الخنوع عند الحاجة رجولية.

دع المرء وإن كنت محقاً.

تُرى ما هو معنى المعنى من هذه الأمثال؟! ما هو مفهومها الضمني؟ أليس معناها هو محو الذات الإنساني محواً؟! أليس معناها طلاء القبح بهذه الألوان البيانية ليبدو جميلاً أو محتملاً؟!.. بلى إنه كذلك بدون شك.

ت- ولونا ثالثاً:

إذا وجدت القبر مجاناً فادخل فيه.

ما المرء إلا بدرهميه.

إذا غلا اللحم فالصبر رخيص.

منذ كنا صغارا ونحن نحفظ عن ظهر قلب (ما المرء إلا بأصغريه، قلبه ولسانه).. فجاء هذا المثل ليفتح أمامنا نافذة أخرى هي نافذة (الفلوس).. نعم الفلوس، تلك التي نعرفها جميعاً.

هل تحتاج إلى أن أسوق لك كل ما في منطق أرسطو من قضايا، كبرى وصغرى، لأبرهن لك أن المرء بدرهميه؟.

✱

اختتم الحديث عن الأمثال، بل عما وراءها من واقع بائس بهذه الواقعة الطريفة التي أنقلها من المستطرف الجديد:

(كان في البصرة صديق لأبي سفيان بن حرب، اسمه أبو العريان، وهو أعمى. وكانت البصرة تحت ولاية زياد بن أبيه، بعد أن استلحقه معاوية بنسبه.

حدث مرة أن كان أبو العريان جالساً في عرض الطريق، فسمع جلبة وضجيجاً، فسأل: ما هذا؟. قيل: موكب الأمير زياد بن أبي سفيان. فقال منكراً: ما أعرف لأخي أبي سفيان ولداً بهذا الاسم. فلما بلغ ذلك زياد، تكدر، وكتب لمعاوية بخبره. وهنا بعث معاوية إلى أبي العريان ألف دينار، ومعها كتاب يقول: هذه من ابن أخيك زياد بن أبي سفيان.

قبضها أبو العريان.

ومرّ وقت كان أبو العريان جالساً في مكانه، فسمع ضجيجاً، وسأل، فقيل: إنه موكب الأمير. فبكى. فقيل له: ما يبكيك يا أبا العريان؟. فقال: شممت رائحة أخي أبي سفيان في الموكب. أجل.. لقد شمّتها بكل تأكيد.. (وانته شعليك!!).

(٩)

(الضحك إلى أين؟).

حين كنا صغاراً كنا نقرأ (بلغتها) من بيت زهير:

إن الثمانين - وبلغتها - قد أحوجت سمعي إلى ترجمان.

بضم التاء، وهنا يتميز أستاذنا غيظاً، ويرمينا بكل ما في يديه من المفردات اللغوية، ثم كبرنا، وفهمنا (الاعتراض) نحويّاً، وفهمنا أشياء أخرى.. من تلك الأشياء: إن الاعتراض لا يكون في الكلام وحسب، بل يكون في كل النشاطات الإنسانية، في العلم والأدب، في الاقتصاد والتربية، وفي البشر أنفسهم، فكم من إنسان جاء إلى الحياة وخرج منها وهو جملة بشرية معترضة.

أقول هذا لأنني سأجعل من هذه الحلقة (حلقة معترضة) وذلك للأسباب التالية:

- حين بدأت حلقات (يا ما كان) لم يكن في خلدنا أن تكون متسلسلة غير أن المشرف على صفحة (ملتقى الآراء) في (عكاظ) كان ذكياً جداً، فوضع منذ الحلقة الثالثة رقم (٣) وهنا، وبصورة تلقائية، ألزمني بأن أكون متسلسلاً مع جوهر الموضوع، وهو إلزام متعب، ولكن ماذا أصنع وقد وقعت في الفخ.

- نشر الشاعر حسن السبع في جريدة اليوم موضوعات تحت عنوان (عندما تكسر إناءك بين يدي اللغة) عدد ٥٥٨٨ في ٢١/٢/١٤٠٩هـ، وهو موضوع من الجمال بحيث نندفع إلى قراءته أكثر من مرة.

- كان يدور حول (الأدب الساخر) مثبتاً أن هذا اللون لا يقل أهمية في وظيفته الفردية والاجتماعية، ولا صعوبة في إبداعه عن الأدب الجاد، ويستعرض الأسماء العربية والعالمية المضيئة التي مارست هذا اللون الإبداعي.

- تحدث أستاذنا الكبير علي العمير في زاويته الرشيق (تحت الشمس) عن (جفاف الأسلوب) وعن ضرورة الفكاهة البعيدة عن الإسفاف في الكتابة الأدبية.

دفعني هذه الأمور الثلاثة دفعا إلى هذه الحلقة، داعياً بحرارة (ترمي بشرر كالقصر) كلاً من الكاتب علي العمير والشاعر حسن السبع إلى التوجه الكامل وبدون تأخير إلى أدب السخرية، إلى اللون الإبداعي الضاحك، لأنهما يملكان القدرة على ذلك، ولأننا في أمس الحاجة إليه.

✱

يقول المعجم:

(الضحك انبساط في بعض عضلات الوجه، مصحوب بزفير متقطع، وصوت مسموع، بسبب تعجب أو سرور شديد يحصل

للضحك، وهو اسم جنس تحته نوعان: التبسم والقهقهة، فالقهقهة ضحك تبدو معه النواجذ، والتبسم ضحك بلا صوت). د. جميل ميلبار، المعجم الفلسفي، ج ١ ص ٧٥٤.

لا يزيدنا هذا (التعريف اللفظي) شيئاً، فنحن عملياً نعرف الضحك، ونعرف الأبيض منه والأصفر، والدافئ والبارد، والسافر والمقنع، ونعرف أسبابه كلها جيداً، غير أن الذي لا نعرفه هو: أين ذهب هذا الذي يسمونه ضحكاً من حياتنا؟ إلى أية قارة سافر؟ ولماذا هرب؟.

إن من له أدنى طواف بكتب التراث يلمس بيديه كليهما كم كانت تعتبر الضحك لازمة من لوازم التأليف الناجح، ليس في كل المجالات الفكرية والحياتية.

وتعجب حتى حدود التكذيب من أن معظم الذين يوصفون بصفات الإكبار والتقوى والثقة، بل والذين أسسوا مدارس فكرية، تعجب من أنهم ألفوا في الضحك، بل في أخبار المغنين والمغنيات.

قد يكون هذا عسيراً على الفهم في وقتنا الحاضر، فأنت حين تخوض في كتبنا الحديثة لا ترى إلا صراخاً وتجهماً، وتقطيب حواجب، وتراشقاً بالحجارة وكأن العودة برهة إلى الطفولة البيضاء على جناح من الضحك، كأن هذا جريمة من الجرائم التي تسود لها الجباه.

لماذا؟.

هل نحن أكثر جدية من القدماء؟.

هل نحن أكثر غيرة على نقاء اللغة ونقاء الأخلاق منهم؟ أم أن توفر وسائل الراحة والاعتماد على التلفزيون.. أنضَبَ ما فينا من استعداد تلقائي لعناق الحياة، فأصبحنا نشري الضحك كما نشري علب السردين؟!.

لقد عرف بعضهم الإنسان بأنه: (حيوان ضاحك) بدلاً من (حيوان ناطق) ولو وجدت صاحب هذا التعريف قبلته في فمه، لأنه ركز على أهم سلوك وجداني، نعرف به الإنسان.

✱

يقول الجاحظ:

(..وقلت: وما بال أهل العلم والنظر وأصحاب الفكر والعبر وأرباب النحل والعلماء وأهل البصر بمخارج الملل وورثة الأنبياء وأعوان الخلفاء.. يكتبون كتب الظرفاء والملحاء وكتب الفراغ والخلفاء وكتب الملاهي والفكاهات وكتب أصحاب الخصومات وكتب أصحاب المراء وكتب أصحاب العصبية وحمية الجاهلية؟! ألا أنهم لا يحاسبون أنفسهم ولا يوازنون بين ما عليهم ولهم ولا يخافون تصفح العلماء ولا لائمة الأدباء وشف الأكفاء ومشنة الجلساء؟.

فهلا أسكت -رحمك الله- عن عيها والطعن فيها وعن المشورة والموعظة وعن تخويف ما في سوء العاقبة.. إلى أن تبلغ حال العلماء ومراتب الأكفاء؟! الحيوان ج ١ ص ٢٥.

هذا الغضب الذي يتطير شرراً صبه الجاحظ على رجل يستفهم مجرّد استفهام: كيف يكتب العلماء الأفاضل في الفكاهة!. وقد يكون استفهامه صادراً عن نية مغلفة بلهاء، فما بالك لو نظر الجاحظ إلى حالتنا الحاضرة، ونحن نفر من الضحك فرارنا من الأسد؟.

ليس هذا وحسب، بل إن الجاحظ يقول:

(..وإنما وضعت هذه الألفاظ ليستعملها أهل اللغة، ولو كان الرأي ألا يلفظ بها ما كان لاول كونها معنى).

أتعلم ما هي تلك الألفاظ التي يشير إليها الجاحظ؟.

إنها الألفاظ التي نطلق عليها حيناً صفة (خليعة) وحيناً آخر صفة (ساقطة) وحيناً ثالثاً صفة (بذيئة) وإذا تلفطنا وتصيبنا رقة ومرحاً أطلقنا عليها صفة (عارية) أو (ادباً مكشوفاً). بل إن بعض من ينقلون النصوص القديمة يمد أمامك لسانه قائلاً: وقد حذفنا من النص بعض الألفاظ لأنها (تخدش) الأخلاق، أو (تنافي الذوق العام) وليست محاكمة كتاب (ألف ليلة وليلة) ببعيدة عنا.

(١٠)

(فضحك وعفا عنه).

أيمنما وليت عينيك في الكتب القديمة وجدت هذه الجملة (فضحك وعفا عنه) واقفة أمامك برشاقة غصن أخضر، أو (قد حلبي) إنك تجدها في كتب الأدب وكتب التراجم وكتب التاريخ العام.

وتعجب، بدون توقف، حين تبصر حتى الحجاج الذي لا يزال اسمه يقطر دماً والذي قال عنه عمر بن عبدالعزيز ما قال، هذا الحجاج نفسه، يضحك ويعفو، ثم يضحك ويعفو.

وحين تسأل عن الجرائم، أو المخالفات التي تم العفو عنها طوال التاريخ تجد أنها جرائم، وجنح، ومخالفات لم تنشأ عن خطأ عابر، بل إن بعضها كان عن سبق إصرار على الخطأ (راجع الأبشيهي، المستطرف ١/٤١٣، ٢/٥٢٨ والتوحيد، الامتاع والمؤانسة ١/٢٣، ٢٢٥، ٢/٥٠، ٦٦، ٣/١٠٠).

إن هذا يتطلب وقوفاً طويلاً، لأنه جانب من التراث لم يدرس دراسة عميقة، على الرغم من أنه من أشد جوانب التراث سطوعاً ودلالة وإثارة، بل وثراء في النتائج التي يمكن أن يوصلنا إليها.. غير أنني لن أقف هنا على هذا بل سأمر سريعاً على النقاط التالية:

١- وظيفة الضحك.

آخر صيحة قرأتها عن فوائد الضحك أنه يخفف (الكوليسترول) في الدم، ومن يريد البحث عن الفوائد الفريدة للضحك سيكون في مقدوره وضع قائمة من المحيط إلى الخليج، لكننا هنا نريد التساؤل عن الفائدة الاجتماعية.

لاحظ الجاحظ ومن بعده بقرون وبشكل تعليلي، لاحظ هنري برجسون، أن الضحك لا يكون ناضجاً إلا في محيط جماعي (راجع الجاحظ، البخلاء ص ١٢٣ د. عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ١/ ٣٣٤).

طبعاً لا يكفي في تعليل هذا أن نردّد ما قال بعضهم من أن الضحك يأخذ شكل العدوى، لأننا نعود إلى السؤال فوراً: ترى ما هو سبب هذه العدوى؟.

نعر على ما يشير إلى السبب الحقيقي لهذه الظاهرة في (فن الشعر) لأرسطو، إنها مجرد إشارة إلى الاتجاه، وليست إجابة كاملة.

يعتقد أرسطو أن أحد الفروق بين المأساة والملهة أن الأولى تُحاكي أو تصوّر الناس وهم أعلى من الواقع، أما الملهة فهي تصور الناس وهم أدنى من الواقع (أرسطو، فن الشعر ص ٩ والمقدمة، عبدالرحمن بدوي ص ٤٠).

موضوع واحد هو الأفعال الإنسانية، الحياة العملية للجماعة، يتناولها البكاء والضحك معاً من زاويتين مختلفتين، ويضع هذا أيدينا مباشرة على وحدة الهدف، ولهذا يمنح أرسطو صفات الإعجاب لهوميروس لأنه مزج في آن واحد بين المأساة والملهة (راجع ص ١٤) كما منح النقاد نفس الصفات لشكسبير، لأنه مزج بينهما في الحدث الواحد (د. عبدالعزيز حمودة، البناء الدرامي ص ٩٩).

يقول برجسون:

(.. والضحك نوع من المبادرة الاجتماعية، إنه بما يثير من خوف يردع أنواع الشذوذ ويوقظ ويوصل ما بين أنواع من النشاط الثانوي التي كانت في خطر أن تعزل وأن تنام، ويشيع المرونة في كل ما يتجلى من تصلب إلى أعلى سطح الهيئة الاجتماعية، فالضحك لا ينتسب فقط إلى علم الجمال المحض، لأنه يسمى (لا شعورياً) في كثير من الأحوال الخاصة (لا أخلاقياً أيضاً) إلى غرض نافع في الإصلاح العام والتكميل، وفيه مع ذلك شيء ينتسب إلى علم الجمال، لأن الضحك (الهزلي) يتولد في اللحظة التي فيها المجتمع والشخص، وقد تخلصا من هم المحافظة على الذات، يبدآن في معاملة نفسيهما بوصفهما أعمالاً فنية).

لن نفهم هذا الكلام بصورة كاملة إلا إذا أحطنا علماً بنظرية برجسون في الضحك بكاملها، غير أننا لسنا في حاجة إلى دخول الغابة الفلسفية للبحث عن شيء نراه بين أيدينا.

إنني أعتقد بجزم أن أكثر الأفعال إنما نتجنبها لأنها تثير علينا ضحك الآخرين وحسب، وكفى بهذا وظيفة اجتماعية، فكيف بنا لو وقفنا على الأهداف الاجتماعية الأخرى، ومن أهمها الأهداف السياسية.

نعم. إن الأهداف السياسية - إن شئت بمعناها الحرفي أو معناها الأشمل - ومنذ القرن الأول الهجري حتى الآن في تاريخنا العربي، حقق الضحك من هذه الأهداف ما لم تحققه مظاهرة يقوم بها الفلاسفة بقضهم وقضيضهم..

دعنا من ضرب الأمثلة بالمجتمع المصري الذي يسير جيشاً من المضحكات على وضعه في كل عهد، ولنأخذ فن الكاريكاتير؛ إنه

لون من ألوان الضحك في وقتنا الحاضر، ونحن نعرف جميعاً أن
كاريكاتيراً واحداً ربما عادل خطبة زياد البتراء.

٢- الجاحظ الضاحك.

يقول برجسون:

(كذلك نضحك من هذه العبارة التي قيلت في تأيين شخص: لقد
كان فاضلاً، ومستديراً كله).

لا أدري هل قرأ برجسون رسالة (التربيع والتدوير) للجاحظ، أو
لا.. ولكن هذه العبارة التي ضحك منها، كان الجاحظ قد كتب فيها
رسالته تلك التي تحتاج إلى يدين قويتين تمسكان بك عند قراءتها،
حتى لا تُلقِي بنفسك في الخليج من فرط الضحك.

لقد ألفت كتب كثيرة في الجاحظ، وبعضها في (ادب الفكاهة
عند الجاحظ) ولكني لم أعثر على من يضع أيدينا على الأهداف
الواضحة لتلك الفكاهة حتى الآن، صحيح أن بعضهم نوّه عن الهدف
الاجتماعي، وضرب الأمثلة عليه من كتب الجاحظ، ولكن تبقى تلك
الأهداف من وراء الضباب.

نريد من يربط هذا التيار، الذي أبدع فيه الجاحظ بعصره، بالحاجة
الاجتماعية إليه، وكيف عبر عن نفسه بهذه الطريقة على يدي الجاحظ،
وما هي الثمار التي أثمرها؟.

وقبل هذا وبعده، نريد من يضع أمام أعيننا مقارنة كاملة بين سلوك
القدماء وبين سلوكنا، وماهي العوامل التي أفرزت هذه الظاهرة لديهم،
ولماذا ينبري عالم جليل القدر فيؤلف كتاباً كاملاً في أخبار المغنيات بكل
ما تنطوي عليه من انكشاف، في الماضي، وينبري آخر (لا أعرف وصفه)
في وقتنا الحاضر ليعلمنا: كيف نملاً أفواهنا بالحجارة حتى لا نضحك،
ونضع أصابعنا في آذاننا حتى لا نسمع ما يبعث على الضحك.

٣- نماذج متفرقة.

تكاثرت الظباء على خراش - فلا يدري خراش ما يصيد.
هكذا، وبصورة صارخة، تمثلت لنفسى بهذا البيت الشعري،
الذي لو سمعته سارتر لألف فيه كتاباً، لأنه يطرح مسألة (الاختيار) مع
مسألة أخرى لا تقل شوكاً عنها، وهي مسألة (الدهشة).

إن خراش يعرف الاختيار تماماً، وها هي الظباء أمامه كسرب
مراهقات يتوقدن جمالاً، ولكن ما حيلته وقد تسربت الدهشة إلى
إرادته فشلتها كلها؟!

لا يمكن أن يكون هناك سبب آخر غير الدهشة هو الذي ضرب
خراش، فأطار اختياره من يديه، هذا السبب هو: إرادته قد تمددت
تحت وهج ما، تمددت حتى وسعت الظباء كلها، إنه يريد لها جميعاً دفعة
واحدة، إنه مثل ذلك الشاعر الذي رأى موكباً من الجميلات فصاح:
ليس عيناى لي بكافيتين - فوق عيني أبتغي ألف عين.

دعنا الآن من مشكلة خراش، وتعال إلى مشكلتنا، نرى ما الذي
اختاره لك من النوادر والفكاهات والمضحكات القديمة؟ هل أختار
السياسية منها أم الاجتماعية؟ هل أسوق لك السخرية من الأخلاق
الشاذة، أم من المذاهب والمدارس الفكرية؟. ماذا أختار؟!

(١١)

(وا صباحاه).

بهذا النداء الدموي العريق.. شهر أحد الكتاب مقالته تحت عنوان
(خواطر على هامش يا ما كان العلي) صحيفة عكاظ، عدد ٨١٧٠ في
١١ / ٤ / ١٤٠٩ هـ. وقد لبست المقالة ثوباً لغوياً زاهياً بحيث استطاعت
أن تشغل الناظر عما يكمن وراءها من ألغام، بُثت بعناية ماهرة.

وقبل الوقوف على خواطره واحدة فأخرى، أود أن يطلع هو نفسه على هذه المقولة للفارابي:

(الإنسان إذا نظر إلى شيء يشبه بعضه ما يعاف، فإنه يخيل إليه من ساعته في ذلك الشيء أنه مما يُعاف، فتقون نفسه منه، وتتجنبه، وإن اتفق ليس في الحقيقة كما خيل له (..). فإن الإنسان كثيراً ما تتبع أفعاله تخيالاته، وقليلاً ما تتبع ظنه، أو علمه، وكثيراً ما يكون ظنه أو عمله مضاداً لتخيله، فيكون فعله بحسب تخيله، لا بحسب ظنه أو علمه).

نص الفارابي هذا تعليل نفسي لمشكلة لا تزال تؤرق ساحتنا النقدية، وهي (الانطلاق في تفسير النص) لا من النص نفسه، بل من خارجه، أي من تخيلنا المسبق بأن النص سيقول: كذا. فإذا لم يقله وضعنا حبلاً طويلاً في أعناق الكلمات وقدناها إلى الهدف الذي تخيلناه لها، أرادت أو لم ترده.

وهذا بالضبط ما فعله الكاتب في خواطره.

لقد صاغ هدفاً محورياً متخيلاً لكل مقالات (..يا ما كان) المنشورة في الأسابيع الماضية، وانطلق من هذا الهدف المتخيل إلى (تصحيح) تلك المقالات كلها (التصحيح أن يقرأ الشيء على خلاف ما أراده كاتبه أو على غير ما اصطلحوا عليه) الجرجاني، التعريفات ص ٨.

لقد طفق يضرب شواهد كما يلي:

١- حسيّة التشبيه.

يكتظ أي عابر على قارعة الشعر العربي قناعة، بأن التشبيه أضعف شيء فيه، ذلك لأنه يقتصر على الرؤية الحسية، المكررة، الآلية، وقد تعرض الكثير من النقاد قديماً وحديثاً لهذا - كما أشارت الحلقة السابقة - وموقف النقد القديم من استعارات أبي تمام، وأنها هدم للغة العربية.. لا يحتاج إلى تذكير.

لكن الكاتب حين أراد الوقوف على هذه النقطة عرضها هكذا:
(يطرح الأستاذ محمد العلي (بلاغة التشبيه) علي بساط البحث
في اللغة العربية، بصفته أوسع ألوان المجاز انتشاراً واستعمالاً في
التراث، يقول الكاتب بعد مقدمة..الخ).

ثم يعقب على القول الذي نقله بالآتي:

(ان التشبيه بكافة أنواعه جزء أصيل من البلاغة القرآنية، والنبوية،
وطعنه هذه الطعنة الشوهاء يستلزم الطعن في بلاغة القرآن..الخ).
ثم يضيف:

(إن اللغة العربية خاصة، والتراث عامة، حيث الفواصل بين
المقدس والبشري متداخلة إلى حد بعيد لتغلغل المقدس في غالبية
إبداعنا التراثي.. يتطلب الحذر الشديد).

ويتطلب إيضاح التهافت في هذا الكلام إضاءة عدة نقاط:

أ. لم يبين الكاتب كيف يتداخل المقدس والبشري في التشبيه،
أي: هل من الواجب أن نحترم كل تشبيه ورد في الشعر لأنه مشابه في
الاسم فقط لتشبيه ورد في القرآن الكريم، أو الحديث الشريف، مع
الفارق الهائل بين الأسلوبين الذي نوضحه بعد قليل؟!.

ب. الكاتب حين قال: (بعد مقدمة) ولم يذكر تلك المقدمة التي
وردت في المقالة السابقة، كان يعرف جيداً أنها أوضحت بما لا يدع
نافذة للشك أن التشبيه المقصود بالتجريح، هو التشبيه الشعري، لا
في الشعر العربي كله، بل في معظمه.. فالمقدمة التي حذفها عمداً
كانت تنطوي على كلمة «غالباً»، أي: أن بعض الشعر لا ينطبق على
التشبيه فيه هذا الحكم، وجاءت كلمة «غالباً» في هذا السياق: (والذي
يقرأ الشعر العربي يمتلئ قناعة بأن كل ألوان التشبيه قد اقتصرت على
الأشياء الأشياء الحسية غالباً).

هذا بالإضافة إلى أن المقالة صرّحت بأن موضوع التشبيه سيكون محور مقالة لاحقة، فكيف عرف الكاتب ما ستقوله تلك الحلقة؟!.

ت. الطعن في أي لون من ألوان المجاز في اللغة الشعرية ليس طعنًا في بلاغة القرآن الكريم، بل ولا في اللغة العربية بصورة عامة، ولا خلطًا بين المقدس والبشري، فالقرآن معجزة خالدة، والإعجاز هو: (أن يؤدي المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما عداه من الطرق) الجرجاني، التعريفات ص ٥٤.

أي أن إعجاز القرآن الذي ألفت الكتب فيه ولا تزال، سوف تبقى. لا نستطع -مهما كان إلمامنا بأسرار البلاغة- أن نقول: من هنا جاء الإعجاز. ورحم الله سيد قطب حين قال: (بقي الباحثون في البلاغة وفي إعجاز القرآن، وقد كان المنتظر من هؤلاء، وقد خلى بينهم وبين البحث في صميم العمل الفني في القرآن، أن يصلوا إلى ما لم يصل إليه المفسرون، ولكنهم شغلوا أنفسهم بمباحث عقيمة حول (اللفظ والمعنى) أيهما تكمن فيه البلاغة، ومنهم من غلبت عليه روح القواعد البلاغية، فأفسد الجمالي الكلي المنسق.. الخ) سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، ص ٢٩.

نقلْتُ هذا النص، لأنه يطرح رأياً جديداً في التقييم البلاغي، لم يطرحه أحد قبله بهذا الوضوح، وهو (الجمال الكلي)، أي أننا عند تقييم البلاغة في آية قرآنية، لا يجوز مطلقاً أن نقول: جاءت هذه البلاغة من اللفظ، أو من المعنى، أو من كذا، وكذا.. مما يندرج تحت ألوان البلاغة المعروفة، لأن هناك قانوناً بلاغياً آخر يحكم حركة اللغة في القرآن، وهو قانون (الجمال الكلي).

ويزيد سيد قطب هذه النقطة إيضاحاً فيقول:

(رجل واحد من الباحثين في البلاغة والإعجاز (...)) بلغ غاية التوفيق المقدر لباحث في عصره، هو عبد القاهر الجرجاني، فلقد

أوشك أن يصل إلى شيء كبير في كتابه (دلائل الإعجاز) لولا أن قصة المعاني والألفاظ ظلت تخايل له.. الخ).

ويُضيف:

(وهذا مثال من توفيقاته التي كان موشكاً فيها أن يصل إلى شيء حاسم) ثم ينقل هذا النص للجرجاني: (إن في الاستعارة ما لا يمكن بيانه إلا بعد العلم بالنظم، والوقوف على حقيقته، ومن دقيق ذلك وخفيته أنك ترى الناس إذا ذكروا قوله تعالى (واشتعل الرأس شيباً) لم يزدوا فيه على ذكر الاستعارة، ولم ينسبوا الشرف إلا إليها، ولم يروا للمزية موجباً سواها، هكذا نرى الأمر في ظاهر كلامهم وليس الأمر على ذلك، ولا هذا الشرف العظيم، ولا هذه المزية الجليلة، وهذه الروعة التي تدخل على النفوس عند هذا الكلام لمجرد الاستعارة، ولكن، لأن يسلك بالكلام طريق ما يسند الفعل فيه إلى شيء، وهو لما هو من سببه، فيرفع به ما يسند إليه، ويؤتى بالذي الفعل له في المعنى منصوباً بعده، مبيناً أن ذلك الإسناد وتلك النسبة إلى ذلك الأول، إنما كان من أجل هذا الثاني، ولما بينه وبينه من الاتصال... الخ).

ويعقب سيد قطب على قول الجرجاني هذا بقوله:

(رحم الله عبدالقاهر، لقد كان النبع منه على ضربة معول، فلم يضربها، إن في (واشتعل الرأس شيباً) و(وفجرنا الأرض عيونا) هو: ذلك الذي قاله من ناحية النظم، وفي شيء آخر وراءه، هو هذه الحركة التخيلية السريعة التي يصورها التعبير، حركة الاشتعال التي تتناول الرأس في لحظة، وحركة التفجر التي تفور بها الأرض في ومضة.. الخ) سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، ص ٣١ وما بعدها.

أرأيت أيها الكاتب كيف وقف هذان المفكران الكيران -رغم القرون بينهما- وقفاً أمام بلاغة القرآن، نافين بشكل مطلق حصرها في -مجرد- الاستعارة.. أي التشبيه.

لقد قالت الحلقة السابقة:

(إن التشبيه ضعف إبداعى، وليس قوة.. لماذا؟ لأنه هروب من الدخول إلى باطن المشبه (..) إنه بتعبير آخر: عجز عن اقتناص الحركة النفسية حيال الشيء).

أرأيت كيف فسر المفكران الجليلان الحركة النفسية التي تشترك فيها جميع الحواس في الآيتين الكرمتين المذكورتين أعلاه؟! أياها الكاتب:

كان من الأفضل أن تتمهّل قبل أن تحكم بدون إحاطة شاملة، وبدون انتظار الحلقة القادمة عن التشبيه، وكان بوّدي الوقوف على إيضاح ما يمكن من أسرار البلاغة في الآيتين الكرمتين اللتين استشهدت بهما، ولكنى أعتقد أن ما تقدم يكفينى عن ذلك.

ولأنى محكوم بمساحة كتابية محددة، ولأن النقاط التي ذكرتها في خواطرك عديدة، أرجئ الكلام عنها إلى الحلقة القادمة، وأنا مدين لك بهذا الإيضاح.

(١٢)

يقول الراغب الأصفهاني:

(اجتمع متكلمان، فقال أحدهما: هل لك في المناظرة؟. فقال: على شرائط؛ ألا تغضب، ولا تعجب، ولا تشغب، ولا تحكم، ولا تقبل على غيري وأنا أكلمك، ولا تجعل الدعوى دليلاً، وعلى أن تؤثر التصادق، وتنقاد للتعارف، وعلى أن كلاً منا يبغى مناظرته على أن الحق ضالته). محاضرات الأدباء، ٤٦/١.

لم أنقل هذه المقاييس للجدل، لأدعو (صاحب الخواطر) للنظر فيها، أو الالتزام بها، بل لأطرح المعنى الضمني لها، وهو أن الجدل

منذ تلك القرون السحيقة كان يسير دون شروط، وها هي الحال: ما أشبه الليلة بالبارحة.



وقفت الحلقة السابقة على نقطة واحدة من النقاط التي تقدم (صاحب الخواطر) فأناخ حولها رحله، ليحشد من حولها الضباب، تلك النقطة هي (حسيّة التشبيه) أما الآن، فسأعرض ما لديّ في النقاط الأخرى.

٢- لغة الأمثال.

من يريد معرفة كيفية صياغة الأمثال، وكيف تدل على عقلية الوسط الذي تنبع منه، أدعوه إلى مراجعة الكتابين المتميزين: فجر الإسلام لـ أحمد أمين، والمفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام لجواد علي. وما يهمني الآن هو هذه النقطة التي ركز عليها أحمد أمين:

(..اختلاط الأمثال الجاهلية بأمثال الإسلام اختلاطاً كبيراً، حتى ليصعب التفريق بينهما، وهذه أول خطوة يجب التحقق منها قبل الاستدلال بالأمثال على الحياة العقلية.. الخ) أحمد أمين، فجر الإسلام ص ٦١ و ٦٢.

كان هدف الحلقتين السابعة والثامنة من (..يا ما كان) هو: الوصول إلى معرفة تقريبية لحالة (المولدين) الاجتماعية.

لم أطلب هذه المعرفة من كتب التاريخ، ولا من كتب الأدب ولا من أي مصدر آخر، بل طلبتها من (أمثالهم) لأن المثل أصدق دلالة من أي مصدر آخر..

أصبح البحث هنا أمام عقبة شاهقة، تقتضي الأمانة الموضوعية والأدبية التنبيه إليها، وهي: أن هناك أمثالاً مروية عن المولدين، وقد

نصت كتب الأمثال على ذلك، ولكن من يضمن أنها صدرت عن المولدين حقاً؟! فالأمثال كلها قد اختلط بعضها ببعض قبل عصر التدوين كما أوضح أحمد أمين.

وقف (صاحب الخواطر) على هذه النقطة معرضاً بوجهه وذهنه عن كل القيود التي ذكرت فيها، ومنها قولي علانية (هذا الكلام أريد فهمه بصورة وحيدة المعنى).

ولم يزد الطين بلة، بل أخذه كله ورماه في البحر، حين وقف على المثل الذي يقول: (دع المراء وإن كنت محقاً) فراح يدعي صراحة بأن المثل مركب من شقي حديثين شريفيين، ويدعي ضمناً: بأنني أنا الذي ركبته.. ثم راح مرة أخرى يعبر عن أهداف لا توجد إلا في خواطره. أيها السيّد:

لماذا لم تجهد نفسك قليلاً بالعودة إلى كتب الأمثال؟ لماذا أخذت تكيل الألفاظ كيلاً وكأنك وحدك قد أصبحت تملك اللغة بصك شرعي، أو عن طريق الوراثة؟!.

(دع المراء وإن كنت محقاً) مثلٌ من الأمثال، ويُنسب إلى فئة المولدين.. نعم (المولدين) بالذات. راجع: الميداني، مجمع الأمثال ١/ ٣٨٢. أكرر مرة أخرى، راجع: أبو الفضل أحمد بن محمد النيسابوري الميداني في كتابه (مجمع الأمثال) الجزء الأول، الصفحة ٣٨٢.

لقد خصّصت الحلقة الثامنة ثلاثة أمثلة من ضمنها هذا المثل، بفقرة خاصة، علقت على معناها الضمني، وأنها تتجاهل الإنسان، ولكن (صاحب الخواطر) اقتطع هذا المثل من بينها، وادعى أنه مركب من حديثين، ثم راح بصورة أعرف وصفها ولكنني لن أقوله.. راح يحمل تعليلي على الأمثال الثلاثة بما لا يجوز أن يفعله حتى من كان يطلب ثأراً.

وحين نقف على هذا المثل قليلاً، ونتساءل: هل يمكن أن يكون حديثاً، أو (مركباً من شقي حديثين)؟. سيسرع أي فرد -حتى لو كان أمياً صرفاً- إلى إجابتنا بأنه لا يمكن أن يكون كذلك، لأن (الساكت عن الحق شيطان أخرس) ولأن الجهر بالحق وقوله هو ميزان الإيمان، ومقياس من مقاييس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٣- التطور اللغوي.

انهك (صاحب الخواطر) قواه العقلية وقوفاً على الحلقة السادسة من (..يا ما كان) وقد عرضت هذه الحلقة جانباً من جوانب التطور اللغوي، وهو الجانب الخاص بتطور المفردات، وأريد قبل كل شيء قراءة هذا النص لسيد قطب:

(لم تظل الدلالة لكل لفظ كما كانت منذ اللحظة الأولى، فقد اتخذت كثير جداً من الألفاظ، على مر العصور، دلالات مختلفة، قد يصل اختلافها إلى أن تطلق على عكس ما كانت تطلق عليه، وقد تنتقل من الحسية إلى المعنوية، كما تنتقل عن طريق المجاز والاستعارة إلى دلالات أخرى معنوية متداخلة..) سيد قطب، النقد الادبي أصوله ومناهجه، ص ٣٦.

قال سيد قطب هذا كشيء بدهي، لذلك لم يعلّله، فكل من له أدنى صلة باللغة يعرف أن التطور في المفردات أو الأساليب ظاهرة لا تحتاج إلى من يقيم عليها الدليل، لكن عبدالقاهر الجرجاني طرح بين أيدينا الدليل حين قال:

(تتبع الاعتبارات اللغوية أحوال المخلوقين وعاداتهم، وما تقتضيه ظاهرة البيئة وموضوع الجبلة.. الخ) أي أن اللغة ظاهرة اجتماعية، من أجل ذلك أصبح: (من المجاز نوع مقصود، يتم بطريق إرادي، بنقل دلالات بعض الألفاظ إلى دلالات أخرى، ونوع غير مقصود، تصل إليه اللغة نتيجة لظروف البيئة وعوامل التطور المختلفة) د. حلمي

خليل، المولد في العربية، ص ١٠٥.. وراجع ص ٢٧١ و ٣٣٥ حول تطور كلمتي: العقل والشكل.

ويمكن لمن أراد التأكد أن يراجع:

١. فخر الدين الرازي/ نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز/ ص ٩١.

٢. د. لطفي عبد البديع/ فلسفة المجاز/ ص ١٩٩.

٣. عابد خزندار/ جريدة الرياض/ يوم الاثنين الماضي ١٩/٤/١٤٠٩هـ.

لقد استشاط (صاحب الخواطر) غضباً وهو يردد الكلمات التي قالت الحلقة السادسة عنها: إنها (خلعت معانيها القديمة ثم أسبغت على نفسها بفعل الزمن معاني جديدة.. الخ) ومن أهم المفردات التي انتفخت لها أوداج كلماته، كلمة (جمهور).

لقد ذكرت الحلقة السادسة المصدر الذي أخذت منه معنى (الجمهور) في التراث، وذكرت المؤلف، وذكرت الكتاب، وذكرت الصفحة، فلماذا لم تكلف خواطرك يا (صاحب الخواطر) بالرجوع إلى ذلك المصدر؟!

الشاعر القديم حين قال:

واذا لم تجد ذنباً علينا تجنت.

كان صادقاً، فليس هناك أسهل من افتراض الأخطاء، ثم إلباسها صبغة الحقيقة، والهدف الضمني الذي حاولت (الخواطر) الوصول إليه تحت الضباب، كان قد قيل مثله، وأكثر منه قبل قرون.

نعم.. قد قيل ذلك وقيل أكثر منه.

أعرف كيف رُمي أبو العتاهية بالزندقة؟! رُمي لأنه ببساطة لم يذكر (البعث) في شعره الزهدي. راجع بروكلمان، تاريخ الأدب العربي ٢/ ٣٤. وهل تعلم ما قيل في الجاحظ؟! لقد قيلت فيه ادعاءات كثيرة، أرجو أن يتسع صدر القارئ لسماع بعضها:

(ذكر الجاحظية).

هؤلاء أتباع عمرو بن بحر الجاحظ، وهم الذين اغتروا بحسن بيان الجاحظ في كتبه التي لها ترجمة تروق بلا معنى، واسم يهول، ولو عرفوا جهالاته في ضلالاته لاستغفروا الله تعالى من تسميتهم إياه إنساناً، فضلاً عن أن ينسبوا إليه إحساناً. وأما كتبه المزخرفة فأصناف: منها كتاب في (حيل اللصوص) وقد علم بها الفسقة وجوه السرقة، ومنها كتابه في (غش الصناعات) وقد أفسد به على التجار سلعمهم، ومنها كتابه في (النواميس) وهو ذريعة للمحتالين يجتلبون بها ودائع الناس وأموالهم، ومنها كتابه في (الفتيا) وهو مشحون بطعن أساتذة النظام على أعلام الصحابة، ومنها كتابه في الكلاب، وفي (حيل المكدين) ومعاني هذه الكتب لائقة به، وبصفته وأسرته (...). ومن افتخر بالجاحظ سلمناه إليه). عبدالقاهر الاسفراييني / الفرق بين الفرق، ص ١٧٥ وما بعدها.

وختاماً:

أشكر بعمق (صاحب الخواطر) لأنه أتاح لي العودة إلى الحلقات السابقة لإيضاح بعض زواياها، كما أشكر أي قارئ يجعل رؤيتي أكثر اتساعاً، بحيث تتيح لي أن تكون الزوايا المحورية القادمة أكثر دقة ووضوحاً.

(١٣)

(كيف لم يؤثر الفكر في الواقع؟).

لوت أعناق الحلقات السابقة تفرعات كثيرة، حتى بقي السؤال المحوري الذي طرحته، يتلف ذات اليمين وذات الشمال، دون أن يرى أحداً أو يراه أحد.

كان مضمونه: ماهي الأسباب التي أفضت بفكر مدارس كثيرة، ومضيئة في التراث، إلى الضمور، وعدم التأثير اجتماعياً؟ إنها مدارس فكرية، وأدبية، حملت من النضج مايفوق بعض أحلامنا الحاضرة، ولكنها بقيت بناءً هرمياً مُشرقاً وحده، أو مثل (جدول ينساب في صحراء) كما يقول أحد الشعراء.

لماذا لم تصل إلى مشاعر المجتمع، وتختلط بإرادته على الرغم من أنه هدفها؟ أي أنها كانت منطلقة من نداءات ذات واقعية، وقد جاءت لتلبية تلك النداءات، وبإخلاص كامل، ولكنها بقيت وراء الجدران.. ترى، لماذا؟!

لقد حاولت بعض الحلقات العجاجة من زاوية واحدة هي الزاوية (الاجتماعية) أي تلك التي تتجلى في نظر تلك المدارس إلى (السواد الأعظم)، إلى (الجمهور) وأن هذا الجمهور لن يفهم هذه الأفكار، ولا أهدافها، ومن هذا الفهم نفسه بقيت تلك الأفكار في صعيدها (التجريدي) النظري، ولم تتحول إلى سلوك، ثم طرحت بعض الحلقات رأياً جازماً هو: إن أي فكرة - مهما كانت كاملة الأضواء - حين لا تتحول إلى إرادة اجتماعية بتوفير ظروفها الموضوعية، ستبقى فكرة ذهنية محضه، وسيغمرها غبار الزمن.

ولأن نقطة النظر إلى (الجمهور) أثارت بعض التساؤل، أود هنا اختصار الكلام فيها بهذا النص لابن رشد:

(.. الناس على ثلاثة أصناف: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطيبون الذين هم «الجمهور» الغالب/ وذلك أنه لا يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق. وصنف هو أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة. وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة.

وهذا التأويل لا ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل -فضلاً عن الجمهور- ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها -وبخاصة المعارف البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة- أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر). ابن رشد/ فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص ٣٣.

ليس هذا النص وحيداً، فكتب الأدب والتاريخ العام مليئة بهذه النظرة التي تزدرى (الجمهور) غير أنني لم ألجأ إليها، بل لجأت إلى الفلسفة، لأنها من المفترض أن تكون أكثر إدراكاً للشروط الموضوعية لتحول الفكر إلى إرادة، هذا التحول الذي لا يمكن أن يتم خارج (الجمهور).

وأضيف: لم أذكر هذا النص لأن قول المتنبي:

ودهر ناسه ناس صغار - وإن كانت لهم جثث ضخام.
لم يخطر في ذهني.. أو لأنني أعتقد أن الناس جميعهم على استعداد للفهم، ثم العمل. لا.. بل ذكرته لأطرح السؤال التالي:
هل يمكن أن يفهم الجمهور (السواد الأعظم) الفكر المجردة؟
أدعي بجزم مطلق أن ذلك ممكن جداً بشرط صغير هو: أن تكون تلك الفكر المجردة ذات مساس بحياتهم، حياتهم المعاشة بكل أبعادها وسياقاتها.

وإذن.. علينا عند البحث عن نجاح مدرسة ما، أو فشلها، لا فقط النظر إلى قربها وبعدها عن الجمهور تجريبياً، بل والنظر إلى جذرها (البنوي) أي إلى بنائها الداخلي (البنية = التنظيم الباطني لأي شيء) وعلاقة هذا البناء بحياة الناس.

نصل هنا إلى نقطة أشد تعقيداً.. نصل إلى ضرورة البحث عن أسباب نشوء تلك المدارس نفسها، وعلاقة ذلك النشوء بالسياقات الاجتماعية الأخرى، وكيف تكونت العلاقة بينها وبين تلك السياقات.

وحين نصل إلى هذا النوع من البحث، نجد أماننا أكثر من طريق
يغرنا بأن نسلكه، ونجد قربنا أكثر من تعليل وكل تعليل في تسابق مع
الآخر في الاستيلاء على أبصارنا.

لنضرب لذلك مثلاً:

نشأت المدرسة الاعتزالية في أواخر القرن الأول الهجري،
وماتت أو تحولت إلى مدرسة فلسفية واضحة القسّمات في أوائل
القرن الثالث. هذا شيء تاريخي لا جدل فيه.

الجدل في أسباب نشوئها، الجدل في أسباب موتها.. يعيد
بعض الناس نشأة الفكر المعتزلي إلى جذور غير إسلامية (راجع:
محمد العبد، وطارق عبدالحليم - المعتزلة بين القديم والحديث،
ص ١٠٢). ويعيدها بعضهم الآخر إلى جذور عربية خالصة كانت
موجودة قبل الإسلام، لأنه يعتقد أن فكرة (الجبر) كانت هي الفكرة
المسيطرة على الذهنية العربية في العصر الجاهلي، فلما جاء الإسلام،
انضافت إليها فكرة (الاختيار) كشيء جدلي محض.

يفصل هذان الرأيان نشوء المدرسة عن ظروفها الاجتماعية،
وعن السياقات الفاعلة الأخرى على صعيد الحياة، ولا بد أن يكون
الكلام حولهما في محيط نظري بالضرورة.

غير أن هناك آراء أخرى تعيد نشوء هذه المدرسة إلى فكريتي
(الجبر والاختيار) ولكن بطريقة مختلفة.

يقول المعتزلة:

(إن أول من قال بالجبر وأظهره معاوية بن أبي سفيان) راجع:
القاضي عبد الجبار/ المغني في أبواب التوحيد والعدل ٨/ ٤، د. محمد
عمارة/ المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ص ٧.

أما أول من جهر بالاختيار فهو الحسن البصري في عهد عبد الملك بن مروان، وتبنت هذا الرأي مدرسة المعتزلة بعده.

يأتي الباحث في عصرنا ويقف أمام هذه الأقوال، فلا يملك إلا أن يتساءل: لماذا قال معاوية بالجبر، والمعتزلة بالاختيار؟. ويجيبنا أحمد أمين حين يقول:

(وهذه المسائل (..) مسائل سياسية.. ولكن من الحق أن نقرر أن المسائل في ذلك العصر، سواء كانت اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية أو شخصية.. كانت كلها مصبوغة صبغة دينية (..) فالحزب أو الطائفة التي أطلق عليها في الصدر الأول اسم (معتزلة) كانت تمثل فكرة سياسية..) أحمد أمين / فجر الإسلام، ص ٢٩١.

ملاحظة:

حين يأتي وصف (سياسية) أقصد به المعنى العملي، أي الذي يتعلّق بتدبير شؤون الناس في حياتهم اليومية.. راجع (د. جميل صليبا/ المعجم الفاسي ١/ ٦٨٠) و(د. محمد جلال شرف/ نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، ص ٣٠).

وإذن، فإن أسباب نشوء المدرسة الاعتزالية هي أسباب سياسية، أي أسباب اقتصادية على وجه التحديد كما أشار إلى ذلك أكثر من باحث قديم وجديد.

وهنا تنداح أمامنا دائرة كبيرة من الافتراضات ومن الأسئلة: هل لهذا الجذر الاقتصادي بالذات دخل في موت هذه المدرسة، كما كان له دخل في نشوئها؟ كيف نما هذا الجذر؟ ماهو الأساس الشرعي الذي انطلق منه نموه؟ وكيف تم تطبيقه حين وصلت هذه المدرسة إلى الحكم؟ بل الأصح هو السؤال هل تم تطبيقه؟.

لا أريد الإجابة على هذه الأسئلة، بل أريد فقط ربطها بمسألة الإجابة على السؤال المحوري: لماذا فشلت تلك المدارس؟. هل انتهينا من هذه النقطة؟. لا.. فالمهم لم يأت بعد!.

(١٤)

(الفكر والمجتمع أيضاً..).

في مقالة تعادل كتاباً، كتب الدكتور تركي الحمد تحت عنوان (جدل المثالي والواقعي)، جريدة الرياض ٧٤٦٠ في ١٦ / ٤ / ١٤٠٩ هـ، واضعاً الإجابة على السؤال: لماذا ينجح هذا الفكر، ويفشل ذاك، على الصعيد الاجتماعي، تحت ضوء فلسفي ساطع. يقول الحمد:

(حاول «الإنسان» أن يجعل من المجرد محسوساً، ومن المثال واقعاً، وقد نجح في بعض ذلك، إلا أنه فشل في الأكثر. فلماذا؟.. ما الذي يجعل بعض المشاريع المستقبلية المجردة ينجح، وبعضها الآخر يفشل؟ وهنا نكرر أنفسنا في طرح السؤال والإجابة عنه، فنقول:

إن السر يكمن في علاقة الشيء النسبي بالشيء المطلق، والشيء المجرد بالشيء المحسوس، والمثال بالواقع، فأفلاطون -مثلاً- طرح مفاهيم مجردة، تعبر عن أهداف إنسانية معينة (و العدالة لديه أبرز هذه المفاهيم) إلا أنه لم يأخذ السياق التاريخي ولا الظروف الموضوعية السائدة في الاعتبار، بل جاء مشروعه بناءً عقلياً، صرفاً، ذا قيمة منطقية كبيرة، إلا أنه كان عاجزاً عن التحقق، لأنه ركز على جانب الإطلاق، وتجاهل جانب النسبي في المفهوم، ألا وهو: الظرف التاريخي (السائد).

أدخل الحمد هنا الإجابة في (إطار عام) وهو لا يكفي على أهميته القصوى، لأننا نريد التفاصيل، نريد: لماذا أمكن (تحقق) هذا، ولم يمكن تحقق ذاك من الفكر على مدى تراثنا المشرق؟. نريد -مثلاً- العجاجة التفصيلية عن السؤال التالي: لماذا فشل الفكر المعتزلي؟.. الإجابة حسب (الإطار العام) واضحة، وهي: أن هذا الفكر لم يجادل الظروف الموضوعية جدلاً صائباً، غير أن هذا النوع من الإجابة لا يكفي، لأنه ببساطة يولد أسئلة أخرى، ليست أقل منه طلباً للإجابة، مثل:

ما هي تلك الظروف الموضوعية بالتحديد؟ كيف تغلب أحدهما على الآخر؟ ما هو زخم العلاقة التي تمت بين الفكر وبينهما؟. إن قوة أي نقیضين لا يمكن أن تكون متكافئة، إذ لا بد من استشهاد أحدهما، ولكن لماذا كان هذا، ولم يكن ذاك؟.

لقد حاولت الحلقات السابقة «على استحياء» طرح أجزاء من الإجابة، ولكنها طرحت أسئلة أكثر، ذلك لأن الحلقات جميعها وجدت لتسأل، لا لتجيب. غير أننا حين وصلنا إلى هذا المضيق (مضيق الفكر المعتزلي) فلا بد من محاولة الاقتراب نحو الإجابة مهما كانت ناقصة.

أريد قبل كل شيء التأكيد المطلق على ما يلي:

- لا أحاول -هنا- أن أطرح صحة فكر المعتزلة أو خطأه، من الناحية العقديّة، فذاك شيء لا يعنيني.

- كما أنني على اطلاع بما حاول الأشعري أن ينقض به الفكر المعتزلي من داخله، وبما أخذه عليه الغزالي، ومن أهمه: نقد نهجهم القائم على طريقة التمانع، أي إبطال الملزوم بإبطال اللازم. وبما أوضحه ابن خلدون في المقدمة من خطأ زج العقل في متيه معرفة

الأسباب، التي غالباً ما تكون (نفسية) ولا يعلم ما بداخل النفس غير خالقها.

- كما أنني أعرف ما أخذه المؤرخون المحدثون على هذا الفكر، ولم يزد أكثرهم على تكرار ما قاله ابن خلدون قبل قرون (راجع -مثلاً- أحمد أمين/ فجر الإسلام، ص ٣٠١ وضحى الإسلام ٦٨-٣ وما بعدها، فهو لم يزد كثيراً على ما قاله ابن خلدون وإن لم يشر إلى ذلك - راجع المقدمة، ص ٤٦٠).

ليس كل هذا، على أهميته واحترامي له، هدفي.. هدفي هو محاولة الإجابة على السؤال التالي:

لماذا فشل الفكر المعتزلي من الناحية الاجتماعية؟. ونعرف أهمية هذا السؤال من معرفة ما يلي:

أ. يقول صفوان الأنصاري في مدح واصل بن عطا:

له خلف شعب الصين في كل ثغرة - إلى سوسها الأقصى وخلف البرابر
رجال دعاة لا يفل عزيهم - تهكم جبار ولا كيد ماكر
إذا قال مروا في الشتاء تطوعوا - وإن كان صيف لم يخف شهر ناجر
بهجرة أوطان وبذل وكلفة - وشدة أخطار وكد المسافر...الخ.

تصف أبيات صفوان هذه لنا تنظيمًا عقدياً مجاهداً، إنهم لم ينفصلوا عن الناس، فهم يذهبون إليهم من الصين إلى المغرب، وهم لا يطلبون مالاً أو جاهاً، بل يهجرون أوطانهم وراحتهم ويبدلون أموالهم في سبيل فكرهم.

إذن لا يمكن أن يوصم هذا الفكر بما ذكرته الحلقات السابقة من الترفع (الفكري) لبعض المدارس على الناس.

ب. الوصول إلى الحكم.

يطرح كثير من الباحثين أن فشل الفكر المعتزلي يعود إلى عدم تطبيقه المفاهيم التي يؤمن بها في مسألة (الاختيار) فهم عندما وصلوا إلى الحكم، عذبوا من يخالفونهم في الرأي، وأكبر مثل على ذلك موقفهم من الإمام أحمد حين رفض القول بخلق القرآن.

غير أن بعض الباحثين يقررون أن الموقف هذا كان على الصعيد الرسمي فقط، أما قادة الفكر المعتزلي في حينه فكانوا ضد هذا الموقف، ويضربون على ذلك مثل موقف جعفر بن بشر الثقفي من أحمد بن أبي داود، الذي وصل إلى أن يجعل الاعتزال مذهباً رسمياً!

فقد طلب أحمد بن أبي داود من جعفر بن بشر الثقفي أن يتولى بعض المناصب السياسية فرفض، ورجاه أن يقبل منه عشرة آلاف درهم فرفض، واستأذن في الدخول عليه، فأبى أن يأذن له.

أعتقد أن المساحة الكتابية قد انتهت، وعليّ الوقوف عن الكتابة الآن، ولكن الغجابة على السؤال لن تصل بعد.

(١٥)

(تجاوز الأضداد).

(..فقال: ما أعجب أمر العرب، تأمر بالحلم مرة، والصبر والكظم مرة، وتحث بعد ذلك على انتصاف وأخذ الثأر.. وتذم السفه وقمع العدو.. وهكذا شأنها في جميع الأخلاق، أعني أنها ربما حثت على القناعة والصبر والرضا باليسور، وربما خالفت هذا، فأخذت تذكر أن ذلك مسألة ونقصان همة ولين عريكة، ومهانة نفس.

ثم يقول: (و ليس في جميع الأخلاق شيء يحسن في كل زمان وكل مكان، ومع كل إنسان، بل لكل ذلك وقت وحين وأوان.. الخ) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة ٩٨ / ٣.

لم يكن التوحيدي أول من طرح هذه الإشكالية في الفكر العربي، أو التراث العربي، فقد طرحها الجاحظ بصورة تفصيلية في كتابه (المحاسن والأضداد) قبل التوحيدي وطرحها البيهقي من بعده في (المحاسن والمساوي) إن رجحنا أنه من مؤلفي القرن الخامس.

ومنذ (منمنمات) زهير، وحتى الآن ونحن نلمس لما هذا التجاور بين الأضداد في الفكر وفي الموقف دون العثور على من وقف على ذلك وقوفاً علمياً أو فلسفياً متكاملًا.

إن تحليل أبي حيان لهذه الظاهرة لا يكفي، فلا يطرح النسبية التي أشار إليها في تعليقه أي نص من تلك النصوص المتناقضة التي تأخذ الزمان والمكان والإنسان بشكل مطلق حين طرحها لتلك الأضداد.

لنضرب بعض الأمثلة:

أ- الشجاعة من الصفات المهمة التي شغفت جميع الناس حُباً وبخاصة العرب، وحين تقرأ الشعر العربي في جميع مراحلہ تلمس بيدك كليهما هذه الحقيقة، ومع هذا فنحن نقرأ:

- ظلت تشجعني هند بتضليل - وللشجاعة خطب غير مجهول
- هاتي شجاعاً لغير القتل مصرعه - لو وجدت ألف جبان غير مقتول
- الحرب توسع من يصلى بها حرباً - يتم العيال و اتكال المتاكيل
- والله لو ان جبريلا تكفل بي - بالنصر ما خاطرت نفسي لجبريل

وقال آخر:

أضحت تشجعني هند فقلت لها - ان الشجاعة مقرون بها العطب
لا والذي حجت الأنصار كعبته - ما يشتهي الموت عندي من له رب
للحرب قوم أفضل الله سعيهم..

(الجاحظ، المحاسن والأضداد ص ٨٠).

ب-الكرم.

هو الصفة الأخرى التي لا تحتاج إلى ذكر النصوص. ويكفيها
قراءة أي ديوان لأي شاعر ثم نقرأ كتاب البخلاء الذي يضع بين أيدينا
فلسفة كاملة ضد صفة الكرم.

ت-المشورة.

يحفظ كل منا قول بشار: إذا بلغ الرأي المشورة..الخ. ولكننا نقرأ
في المحاسن والأضداد (ص ٢٩) ما يلي: (قال بعض أهل العلم: لو
لم يكن في المشورة إلا استضعاف صاحبك لك، وظهور فقرك إليه،
لوجب إطراح ما تفيده المشورة، وإلقاء ما يكسبه الامتنان..الخ).

لماذا هذه الظاهرة؟!

السؤال هذا يطرح نفسه كما يلي:

١- نحن لا نتكلم عن صفة فردية، أخلاقية كانت أم نفسية، فهناك
من يتصف بالشجاعة في كل زمان ومكان، إلى جانب من يتصف
بالجبن وبالكرم إلى جانب البخل، إننا نتكلم عن صفة اجتماعية،
وهذا ما ادركه التوحيدي في أول حديث، ولكنه أحاله إلى الفردية في
تعليقه. إن علم النفس يعطينا ضوءاً كافياً للوصول إلى تفسير الصفة
الفردية، مهما وصفناها بالازدواجية، أو حتى الانفصام، ولكن الصفة

الاجتماعية هذه، أي (المتناقضة) في الفكر الجماعي، أو الموقف الجماعي.. لا أعتقد أن في علم النفس -حسب اطلاعي- ما يعطينا الضوء الكافي لتفسيرها.

٢- يقول أحدهم:

(.. كان العربي جزءاً من الطبيعة حوله، متطرفاً مثلما هي متطرفة، تارة يكون رقيقاً مثلما هي رقيقة، وتارة يكون عنيفاً مثلما هي عنيفة، ولم يكن موقفه هذا نتيجة تناقض، أو مرض نفسي، بل كان يعكس تقلب الحياة وتبدلها تماماً كالطفل الذي لم يملك أمره بعد، فيندهش مع كل جديد، ويتغير مع كل طارئ) د. عبد الحميد ابراهيم/ الوسطية العربية، ص ٦١.

يذكرك هذا الكلام فوراً بالسياق الإنشائي الذي قام به مطاع صفدي وزميله في تقديمها لديوان الشعر العربي، حيث حاولا إهالة الأصباغ على كثير من التناقضات في الحياة الجاهلية، وقد كانا امتداداً إنشائياً فجاً لأدونيس وهو يصف الحياة النفسية الجاهلية في كتبه.

لقد بذل الدكتور عبد الحميد جهوداً مضيئة في محاولة الوصول إلى إثبات ما أسماه (الوسطية العربية) تلك التي عرفها (ص ١٢) في كتابه بأنها: (تجاور الشئيين مع تمايزهما) وراح بعد أن استعرض تعادلية توفيق الحكيم و(الصوفية الجديدة) لزكي محمود -وهذه التسمية مني- وبعد أن ربط ذلك كله بالفكر السامي، وخلص إلى تنفيذ فكر أرسطو، بعد هذا كله (طفق يقول):

(.. والوسطية العربية تختلف عن ذلك تمام الاختلاف، فهي ليست نظريات تحتاج إلى تعلم، ولكنها حياة يعيشها المرء، ويعترف بالصراع بين المتناقضات فيها، إنه لا يلغي الطرفين، ولكن يعترف بهما، إنهما يتعايشان متجاورين ومتماسين، وعلى المرء أن

يكون دائماً في حذر حتى لا يقع في التطرف، إنها وسطية تتميز بالواقعية، والقرب من طبيعة الإنسان، إن الشجاعة لا تلغي الجبن أو التهور، بل هما موجودان ومتعايشان كل بجانب الآخر وعلى المرء دائماً أن يكون متيقظاً حتى لا يقع فجأة في حالة التهور أو في حالة الجبن..) ص ١٣.

كان الدكتور عبد الحميد أكثر حماساً من التوحيدي، ولكنه وقع في نفس الفخ، أي أنه أخرج المسألة من نطاقها العام إلى الخاص، من الجماعي إلى الفردي، وأهدر بذلك جهده كله.

هذا بالإضافة إلى أنه حين أقر تفسير الرازي للآية الكريمة (يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية) (ص ٢٢٥) وأقر اختيار الفراء والزجاج، خرج تماماً من فكرته كلها.

٣- المنطق الخاص.

يرى الدكتور محمد عابد الجابري أن العقلانية العربية ذات منطق خاص، منطق ثلاثي القيم، يختلف كثيراً عن المنطق اليوناني الثنائي القيم (إن هذا المنطق الخاص لا يتقيد بمبدأ الثالث المرفوع، فالقضية ليست إما صادقة وإما كاذبة لا غير، بل هناك دوماً «٢٠٠٠ قيمة ثالثة» د. محمد عابد الجابري / نحن والتراث، ص ١٢١).

لا يفيدنا ما يطرحه الجابري هنا كثيراً، فالأمثلة التي ذكرها من فكر مختلف الفرق الإسلامية تختص بالبنية العقلية التي ولدت هذا المنطق على نطاق تجريدي محض، ولكنه يضعنا على المسار الأقصر للوصول إلى تعليل هذه الظاهرة التي هي ظاهرة سلوك قبل ان تكون ظاهرة فكر مجرد.

وأعود فأكرر السؤال: لماذا هذه الظاهرة؟.

✱

ملاحظة:

أضطر أحياناً إلى نقل نصوص كثيرة وطويلة، لأن الفكرة متشابكة وغامضة لا يمكن تحديدها بدون تلك النصوص.

ختمت التساؤل عن (الفكر والواقع) بحلقة سابقة على هذه مباشرة، ولكن يظهر أنها ضاعت في الطريق من الدمام إلى جدة، والمشكلة أنني لا أملك مسودة، فحين أكتب، أكتب مرة واحدة، إلا إذا لم تكن الفكرة واضحة لدي، فهناك أكتب أكثر من عشر مسودات. لذا فأنا أعذر عما جاء في الملاحظتين.

(١٦)

(تراتب القيم).

تعبير (تراتب القيم) مصطلح فلسفي، معناه أن لكل من الحق والخير والجمال مثلاً أعلى، ترسمه كل مدرسة فكرية، أو حتى كل فرد، وتكون القيمة العليا هي تلك التي تقترب من ذلك المثل الأعلى، أو النموذج.

يُنزل هذا المفهوم (المثل) من أفقها الطوبايي المحض، ويجعل قيادها بيد الإنسان، لذلك يمكن تعدد القيمة العليا للشيء الواحد حسب اختلاف من يحدد هذه القيمة.

إن قيمة النص الإبداعي الأدبي العليا في نظر بعض المدارس تكمن في مضمونه، أما هي عند المدارس الأخرى فتكمن في شكله، وعند بعضها الثالث تكمن في تلك الجدلية بين عناصره كلها الذاتية والموضوعية.

هذا المفهوم للقيم وإن خرج من الإطار الأفلاطوني أو عنه، إلا أنه يبقى أسير الاتجاه لذلك الإطار من بعض جوانبه، فالمدرسة التي تؤمن بأن قيمة النص الأدبي العليا هي شكله فقط، حتى ولو كانت تعتبر الشكل هو (العنصر المهيمن) ليس إلا، فإنها تنحو نحو السياق الأفلاطوني لأنها تُلغي الإمكانية الجدلية في أن يأتي عنصر ما من عناصر النص ليكون هو العنصر المهيمن، وبالتالي يكون القيمة العليا.

إن علماء الاجتماع لا يعترفون بمفهوم (تراتب القيم) على هذه الشاكلة.. فنظرية (التطور النفسي) التي بلورها المفكر الاجتماعي (كريفز) تؤمن بأن: (الترتيب الهرمي للقيم ليس عملية ذاتية خاضعة لانتقاء الفرد، وإنما هو حصيلة الظروف الاجتماعية السائدة، لأن الإنسان - كما يعتقد كريفز - وليد عصره ومجتمعه).

ويعتقد كريفز: (أن المعطيات المادية والسياسية والدينية والبيئية.. تلعب دوراً كبيراً في تحديد مفاهيم الفرد، وقيمه، ثم تؤثر سلوكه وتصرفاته.. وإذن فطبيعة القيم وترتيبها الهرمي يتغيران باستمرار حسب تلك الظروف والمتغيرات، مما يجعل بعض القيم تضمّر، وتنزوي، لتظهر مكانها قيم جديدة.

يقول المعجم:

القيمة (كل ما يتمسك به فرد أو فئة اجتماعية من ذلك أن الحرية هي من القيم الديمقراطية. وبهذا تدل اللفظة على معنى نسبي حسب الأشخاص والجماعات..) ويضيف (إن مفهوم القيمة هو أصلاً نابع من الذات، ومتأثر بها، فهو بالتالي مختلف بتنوع الأشخاص والمواقف، ومرتبطة بتحقيق الحاجات أو إرضائها؟ غير أن المفهوم الشخصي للقيمة - على أنواعها - ومنها الفنية متأثراً بالبيئة الاجتماعية والثقافية، والحالة النفسية المسيطرة على من يصدر الحكم، وبانتمائه

إلى مذهب أو مدرسة أدبية أو فكرية أو فنية، وقد يبلغ الأثر الواحد أرفع المراتب الجمالية في نظر ناقد، وقد يفقد كل مقومات الإبداع في رأي ناقد آخر، تبعاً لاعتبارات لا حد لها).

حتى نحدد بعض ما قاله المعجم ثم نربطه بالهدف الذي جاءت من أجله هذه الحلقة يحسن أن نصغي معاً إلى هذه القصة التي وردت في كتب كثيرة من كتب التراث:

(اجتمع عند رسول الله (ص) الزبرقان بن بدر، وعمرو بن الأهتم، فذكر عمرو الزبرقان فقال: بأبي أنت وأمي يا رسول الله، إنه لمطعام، جواد الكف، مطاع في ادانيه، شديد العارضة، مانع لما وراء ظهره. فقال الزبرقان: بأبي أنت وأمي يا رسول الله، إنه ليعرف مني أكثر من هذا، ولكنه يحسدني. فقال عمرو: والله يا نبي الله إن هذا لزمر المروءة، ضيق العطن، لئيم العم، أحقق الخال.. فرأى (عمرو) الكراهية في وجه رسول الله (ص) لما اختلف قوله، فقال: يا رسول الله ما كذبت في الأولى، ولقد صدقت في الأخرى، ولكني رضيت فقلت أحسن ما علمت، وسخطت فقلت أسوأ ما أعلم.. فقال رسول الله (ص): إن من البيان لسحرا..).

ترشدنا هذه الجملة التي نطق بها الرسول (ص) والتي هي من (جوامع الكلم) بدون ريب، إلى أشياء كثيرة، منها: أن لكل حالة نفسية منطقها الخاص، نظامها النفسي، وعلينا أن نجوِّس لرؤية الأعماق حين نريد إصدار حكم ما على حالة نفسية معينة.

لقد وردت في كلام عمرو قيم كثيرة، بعضها لم تعد له تلك الأهمية الآن مثل (لئيم العم، أحقق الخال) ولكن ما يهمنا هو رؤية التوتر النفسي لعمرو بين الرضا والغضب.

كيف تنشأ القيم؟

كيف تزدهر أو تذبل؟

ما هو المعيار لموضع كل قيمة في سلم القيم؟.

وجدت هذه الأسئلة وغيرها في الحقل الفلسفي والحقل الاجتماعي والميدان الاقتصادي بصورة خاصة.. من يجيب عليها إجابات متقاربة، أكثرها نضجاً تلك العجاجة التي تعتبر أن سلم القيم ليس سلماً تجريبياً محضاً، إنه سلم متحرك لأنه اجتماعي؛ أي أنه يمكن لقيمة ما أن تكون في أعلى السلم ثم تنحدر إلى قاعه أو تسقط عنه نهائياً، وفق معطيات اجتماعية كثيرة، كذلك فإن لكل مجتمع من القيم ما يكون سلماً خاصاً به، على الرغم من الاشتراك الإنساني أو وحدة التكوين الإنساني.

يبقى السؤال: ما هو السلم العربي للقيم؟. أو من أي القيم يتكون السلم العربي؟ وعلى أي المعايير تأخذ هذه القيم ترتيبها الهرمي؟. طرح المعنى الضمني لهذه الأسئلة كثيراً، ومنذ زمن طويل، ولكن الإجابة عليه لم تكن وفق رؤية منهجية.

لقد طرحته نازك الملائكة قبل أكثر من ربع قرن في (التجزئية في المجتمع العربي) ولكنها انساقت وراء تراكم إنشائي صرف، وطرحه الدكتور علي الوردي ضمن رؤية أفقية ترى المجتمع العربي (متجاوز القيم).. أي أن قيم البداوة تعيش إلى جانب قيم الحضارة، دون تأكيد منه لعملية التفاعل الجدلي بينهما، وكان طرحه هذا قبل أربعين عاماً تقريباً.

✱

(عودة بيضاء).

كان بودي الاستمرار في تفرعات موضوع القيم، وبخاصة استعراض ما طرحه بحث بعنوان (قيم العمل الإداري وأفاق تطوره

في دول الخليج) للدكتورين عباس جاسم علي ومحمد الشخصب، حيث عرضا رأياً لفريق من الباحثين على رأسهم (فلاورسن) يقسم القيم إلى: قيمة خارجية مثل القيم القبلية ومنها الولاء للجماعة، وقيم داخلية وهي ذات الطابع الفردي.

قل: كان بودي الاستمرار، ولكن غرض هذه الحلقة ليس هو بحث القيم، بل هو ما عنونته بـ(العودة البيضاء).. أما استيفاء موضوع القيم فسيكون في حلقة قادمة.

أعود الآن عودة بيضاء إلى الحلقة السابقة (تجاوز الأضداد) فقد فلت زمام موضوعها من يديها، واختفت عناصر كثيرة منها كان يجب أن تطرح.. وأكبر مآزق وقعت فيه هو: اعتبارها قول أبي حيان مسلمة من المسلمات وراحت تناقش الموضوع على هذا الأساس.

إن وصف الأصوات التي ترتفع منادية (بالحلم والعفو) وتلك الأصوات التي ترتفع منادية (بالانتصاف وأخذ الثأر) حسب تعبير أبي حيان، إن وصف هذه الأصوات بأنها (وصفة اجتماعية متناقضة) كما عبّرت حلقة (تجاوز الأضداد) هو وصف غير دقيق، وغير علمي، فالصراع بين القيم ظاهرة طبيعية في كل زمان ومكان وعند جميع الأمم، وما حركة سلك القيم في كل مجتمع إلا مظهر من مظاهر هذه الظاهرة.

(١٧)

في الحلقة (١٥) من (عربي بين ثقافتين) وتحت عنوان (مآزق حرج) كتب الدكتور زكي نجيب محمود (جريدة اليوم ٥٦٨٨ في ١٤٠٩/٦/٣ هـ) بحثاً حول الأصل اللغوي للقيم الأخلاقية في اللغة العربية، مقارنة بذلك الأصل في اللغات الأوروبية باعتبار جذرها اليوناني القديم.

ولأن الدكتور محمود فيلسوف، يملك بناءً فكرياً معيناً، ويمتاز أسلوبه بكثير من الاقتناع، ولأننا -حتى الآن- لم نصل إلى قاعدة كاملة التفصيل والوضوح في مسألة القيم.. أود هنا مناقشة رأي فيلسوفنا وأستاذنا الكبير. ينطلق الدكتور محمود من السؤال التالي:

ما هو أعمق أساس يمكن أن نرد إليه اختلاف النظرة الأخلاقية بين العربي من جهة وشعوب الغرب بصفة عامة من جهة أخرى؟
ويزيد السؤال إيضاحاً فيقول:

(نعم، إننا نحن وهم على حد سواء، ندين بديانات هي نفسها الديانات هنا وهناك (و ذلك على الأعم الأغلب) مما كان يمكن أن يؤدي إلى رؤية أخلاقية واحدة، أو متقاربة. وأسس الفضائل والردائل متشابهة في البشرية بأسرها، إذن فما الذي أحدث الاختلاف الظاهر بين الرؤيتين) ويبدأ الإجابة هكذا: إن كلمة مثال (أو المثل الأعلى) يسمونه هناك (آيديال) وعلينا أن ننظر في كل من الكلمتين نظرة لغوية. كلمة (مثالي) العربية نجدها شديدة الصلة بالكلمة الدالة على الفرد العادي الذي لم يبلغ بالضرورة درجة الكمال في المجال الذي يكون هو موضوع الحديث، وأعني بها كلمة (مثل).

وبعد أن حدّد معنى (المثال) التي تعني الأعلى، أو أكمل الدرجات.. ومعنى (المثل) التي تعني الواحد من أمثلي كثيرة.. راح يؤكد على أن: كلمتي (مثال) لا تفصل من تعنيه عن واقعه الذي يشترك من تعنية كلمة (مثل) معه: ذلك الواقع.. بعد هذا يقول: وما معنى ذلك؟. معناه أن العربي حين يفاضل في مجال الأخلاق فهو يفاضل بين كائنات العالم الواقعي.

أما كلمة (آيديال) فهي مشتقة مباشرة من كلمة (آيديا) ومعناها فكرة والأفكار كائنات عقلية، لا يحدها ما يحد الأشياء المادية من حدود الزمان والمكان.

إننا حين نقول عن طالب معين أنه (مثال) الطالب المجد، فنحن نقارن كائنًا مُجدًّا بسائر أفراد نوعه، وأما حين يقول أهل الغرب عن طالب: أيديال. فهم يقارنونه بالفكرة العقلية المجردة.

وبعد كلام بالغ الطول والعرض يقترب من النتيجة التي يريدها، فيسأل: ما أهمية هذه التفرقة؟.

ويجيب:

الفرق كبير حين يصبح الموقف (موقف علاقات إنسانية بين الناس) ففي الحالة الأولى التي يكون (المثل الأعلى) فيها واقعاً مادياً يمكن مطالبة جميع الأفراد ببلوغ ذلك المثل، ويكون ذلك مدار الحكم الخلقي، ومن هنا يواجه العربي في حياته العملية ذلك المأزق الحرج، فهو إما أن يستطع أن يكون مثلاً أو لا يستطع، فإذا لم يستطع تستر على ضعفه فيقع في ازدواجية.

أما حالة أهل الغرب حين يقيسون سلوك الناس إلى فكرة عقلية، فالمفهوم ضمناً أن تجسيد تلك الفكرة على الأرض محال، ومع ذلك فهو أمر مرغوب فيه، وتنتج عن هذا الموقف نتيجتان اجتماعيتان:

١- إن نسبة الحكم الخلقي أكثر حفزاً للأفراد على محاولة الصعود نحو الأكمل دون الشعور بالإحباط عند الفشل.

٢- إن أفراد المجتمع يكونون أكثر تسامحاً في الأحكام الخلقية، لأن الأمر عندهم ليس هو الصواب كل الصواب، أو الخطأ.

يصل بعد هذا إلى النتيجة الصارمة التالية:

(في الموقف العربي حرمان الفرد الانساني من حرية صياغته لسلوكه وإذا استمرت هذه الأحكام تصبح من معوقات التغيير). لقد انتهى بنا الأمر إلى شلل في جرأة التفكير، فيمضي موكب الحضارة

قدماً، ونحن وقوف مسمرة أقدامنا إلى الأرض، مغلولة عقولنا إلى مثل عليا لا هي مثل ولا هي عليا!.

هذا هو باختصار شديد رأي الدكتور محمود في جذر القيم اللغوية، ومن الملاحظات عليه ما يلي:

أ. افتراض أن الديانات واحدة هنا، وهناك افتراض لا يقوم على أساس، ذلك لأن التصور اليوناني قائم على أساس أنه (لا شيء من لا شيء) بخلاف التصور العربي القائم على الوجود من العدم.

صحيح أن بعض العرب اعتنق المسيحية واليهودية (محمد كرد علي / الإسلام والحضارة العربية ١/ ١٢٢) إلا أن الأعم الأغلب اتخذ من الأصنام وسيلة تقربهم (إلى الله زلفى).

ومع ذلك فهذا لا يفيدنا هنا لأن الجذر اللغوي وبخاصة الجذر الغربي قد نشأ قبل الديانات المعروفة.

ب. القياس على الفكرة دخول في عالم بلا حدود، أي عالم المطلق، وهو أوعى إلى الإحباط عند الفشل، بل لا بد فيه من الفشل، لأن النسبية مفقودة فيه، وأعني بالنسبية المماثلة، أما القياس على الواقع فهو محدود بحدود ذلك الواقع، أي أنه يمكن بلوغه والمماثلة فيه.

ت. إن التعامل مع الفكر على أنها كائنات عقلية معناه فصل الفكر عن الواقع، ومعناه الآخر إعطاؤها نوعاً من الثبات والديمومة، أي عزلها عن التأثير في الواقع والتأثر به، وهذا يبني سلم القيم في حالة ثبات دائمة، الأمر الذي لا يمكن القول به على الإطلاق.

ث. حين نعود إلى القاموس نجد أن (مثال) يعني (المقدار وهو من الشبه والمثل: ما جعل مثالا أي مقداراً لغيره) سواء كان ذلك في جانب الكمال أو جانب النقص، أي أنه ليس مختصاً بعالم الكمال وحسب.

إن النتيجة الصارمة التي توصل إليها الدكتور محمود تبدو على جانب كبير من الصواب، ولكن صوابها لم يأت من افتراضات الدكتور محمود، بل جاء من طريق آخر.
ذلك الطريق هو النظام القبلي.

عند الرجوع إلى المعجم نجد أن القبيلة:

أ. الجوهرى: القبيلة واحدة قبائل الرأس وهي القطع المشعوب بعضها إلى بعض تصل بها الشؤون، وبها سميت قبائل العرب.

ب. اشتق الوجاج القبائل من قبائل الشجرة وهي أغصانها.

اشتقاق الوجاج هذا يعطينا ضوءاً كافياً لما تتطلبه أعراف القبيلة من التماثل بين أفرادها، ولأن هذا غير ممكن على صعيد الواقع نشأت تلك الازدواجية التي يشير إليها الدكتور محمود.

مثلاً:

حماية القبيلة - وهي أمر واقعي أملت الظروف الاقتصادية - تتطلب أن يكون جميع أفرادها شجعاناً، غير أن هذا مستحيل، وإذن فليس أمام الجبان أو من لا يملك طبيعة عدائية، إلا أن يتظاهر بالشجاعة ويتستر على جنبه أو تسامحه بكل ما يستطيع حتى لا يكون غصناً من شجرة أخرى.

لنقرأ هذه الأبيات:

لو كنت من مازن لم تستبح إبلي - بنو اللقيطة من ذهل بن شيبانا
إذن لقام بنصري معشر خشن - عند الحفيظة إن ذو لوثة لانا
لا يسألون أخاهم حين يندبهم - في النائبات على ما قال برهانا
لكن قومي وإن كانوا ذوي عدد - ليسوا من الشرى شيء وإن هانا.

في نظام القبيلة الصارم هذا يجب أن نبحت عن الازدواجية العربية وعن عدم التساؤل عن البرهان في كل شيء حتى في القتل، وعن الأسباب الاقتصادية والاجتماعية والبيئية التي أفضت إلى هذا.

(١٨)

١. (القيم الجمالية).

تعريف:

عرض الأستاذ علي فهمي في بحثه الهام والعميق عن (القيم والقيم المضادة) تعريف القيمة هكذا: (القيمة هي حكم عقلي و/ أو انفعالي، على أشياء مادية أو معنوية يوجه اختياراتنا بين بدائل السلوك في المواقف المختلفة)، علي فهمي / مجلة العلوم الاجتماعية، صيف ١٩٨٨ من ٢٧١.

سأستخدم جزءاً من هذا التعريف المضيء هنا للخروج من أسر أشياء كثيرة، منها:

١- الابتعاد عن القيم التي يتطلب طرحها حكماً عقلياً، وذلك تجنباً للجدل الذي لا بد أن يطرح نفسه بين (عقلي وعقلك) في مثل هذه الساحات.

٢- لأن (القيم كظاهرة للوعي الاجتماعي يعبر بها الناس عن مصالحهم على نحو ايدئولوجي) وأقصد بالايديولوجي -هنا- الطبقي، ولأن المفهوم الطبقي غير متحدد تحديداً صارماً في كل تاريخنا، أود الابتعاد عن هذا الميدان إلى ميدان أكثر رحابة، أي إلى ما تشترك فيه جميع الطبقات بصورة عامة من القيم.

٣- أريد الخروج كذلك من أسر القيم التي يكون الموقف الفردي فيها أكثر وضوحاً من الموقف العام.

٢. (القيم الانفعالية).

لا أعرف بالضبط ما قصده الأستاذ فهمي في تعريفه بتعبير الأحكام الانفعالية، إذ ليس في البحث كله ما يحدد هذا التعبير، ولكنني مع الاعتذار للباحث القدير رأيت تحديدها بالقيم الجمالية.

وهنا قد ارتكب انحرافين هما:

الخروج عما يريده الباحث، والثاني وهو الأهم الخروج عن تحديدات مفهوم الانفعال في علم النفس، أي أنني أستخدم القيم الانفعالية كتعبير مرادف تماماً للقيم الوجدانية، القيم الجمالية بالذات.

يجب الوقوف قبل كل شيء على بعض الأسئلة:

القيم الجمالية هل هي فردية أم جماعية؟.

وأجيب على الفور: هي الشئان معاً، وأكرر (معاً) أكثر من مرة.

يتطلب الوصول إلى القيم الجميلة في الفن دراسة صلاته بالواقع، وبالوعي الاجتماعي، والوعي الفردي، وتأثير المجتمع في الفن الذي يتم عبر الفنان، وكذلك - وبدرجات متفاوتة - تأثير الفن في المجتمع الذي يتم من بلوغ الأثر الفني لغايته مهما كانت تجريدية.

يطور الفنان القيم الجمالية، إن له فعله، ولكن عبر السياق الذوقي المتحرك لمجتمعه، وعبر توق هذا المجتمع إلى طور أعلى، ذات التوق الذي يصل الفنان إلى الإمساك به في مقدمة كل الواصلين.

المسألة إذن مشتركة. إنها تبادل التأثير والتأثير الدائمين.

✱

إن سلم القيم، بما فيها من القيم الوجدانية، سلم متحرك، أي أن القيم الفنية في عصر ما، هي غيرها - وإن كانت امتداداً تطورياً لها - في عصر آخر، إلا أن الكم يصبح كيفاً بالضرورة حين يزيد ويتطور.

إنه لا أحد الآن يقول:

ريم على القاع بين البان والعلم - أحل سفك دمي في الأشهر الحرم
رمى القضاء بعيني جوذر أسد - يا ساكن القاع أدرك ساكن الأجم.

أبداً لأحد يقول هذا، حتى عن طريق التجريب، لأن التجريب
نفسه له شروط، أهمها أن يكون في حقل الأشياء التي يمكن أن
تتكرر، وهذا لا يمكن أن يتكرر، أقصد بال تكرار ولادة الشيء مرة
أخرى، وبصورة أعلى.

يضج الشعر الجاهلي بقيم جمالية كثيرة، بعضها يمارس عليها
فعله حتى الآن، وإلى غد، لكن ليس معنى هذا أن القيم لم تتطور،
بل هي قد تطورت إلى حدود كيفية هائلة، ولكن الشعر الجاهلي أو
العباسي يمارس علينا سحره وتأثيره الصاعقين حتى الآن، وسيبقى
لأسباب أخرى، أهمها:

إنه عبّر عن لحظات إنسانية رائعة، مثل أن يقف عاشق على طلل
بيت حبيبته، أو يسير مخاطباً ناقته ببوح من لا يجد من يبوح له. ولأن
تلك اللحظات لا تتكرر، أصبح التعبير عنها أبديّ الأسر والتأثير كما
يقول أحد المفكرين.

وشيء آخر:

هناك أشياء كثيرة تتكرر، وبخاصة تلك اللحظات الوجدانية..
فالذهول والحيرة والدخول في زمهرير اللا فعل، هذا شيء يحدث
في كل زمان ومكان، ولكن طريقة التعبير عنه، تلك هي التي
تختلف، ولم تختلف الطريقة إلا لأن القيمة الجمالية قد اتخذت
مساراً آخر.

كلنا يستخفنا الطرب حين نقرأ:

عشية مالي حيلة غير أنني - بلقط الحصى والخط في الترب مولع
أخط، وأمحو الخط ثم أعيده - بكفي، والغربان في الدار وقع
لحظة بالغة التأثير والأسر، وتشكل حتى على نطاق التعبير قفزة
هائلة في محيط اللغة الفنية في عصرها، غير أن السيّاب حين أراد
التعبير عن تلك اللحظة، قال:

ثلاثون انقضت

وكبرت

كم حب وكم وجد!!

توهج في عروقي

غير اني كلما صفقت يد الرعد

مددت الطرف، أرقب

ربما إئتلق الشناويل

فألفيت ابنة الجلبى مقبلة إلى وعدي

هراء كل أحلامي، أباطيل

وزرع دونما ثمر، ولا ورد.

ويأتي هنا السؤال الثاني: ما هي القيم الجمالية في شعرنا القديم؟
وما هي القيم الجمالية في شعرنا الحديث؟ وكيف اختلفت؟ وعلى
أي نحو؟ ولماذا؟.

تفرع السؤال الثاني هذا - كما نرى - إلى أسئلة كثيرة، ويمكن أن
يولد كل جواب على واحد منها أسئلة أخرى كذلك.

لنسر إذن على مهل، فالأرض شائكة حقاً، وسيفرض علينا هذا حلقات عديدة، هي حاضرة في ذهني الآن بشكل غائم، شيء يأتي ولا يأتي، لنبدأ إذن قائلين قبل البدء:

بسم الله الرحمن الرحيم

توكلنا على الله

ما دمنا نتكلم عن القيم الجمالية، القيم الانفعالية، أو الوجدانية أو الفنية.. الخ، فنحن نتكلم حتماً في إطار ما يسمونه (الثقافة).. ما هي الثقافة إذن؟.

هذا ما أعتقد أنه سيكون موضوع الحلقة القادمة.

(١٩)

(مفهوم الثقافة).

طرح المفكر الإسلامي مالك بن نبي في كتابه (مشكلة الثقافة) السؤال التالي: كيف يتكوّن تعريف معيّن في عقولنا؟.

ويجب إجابة مطوّلة، خلاصتها:

إن هناك فرقاً بين الحضور وبين الوجود.. الأشياء حاضرة، ولكنها لا تحقق وجودها إلا بعد تسميتها (لا أدري إن كانت ترجمة المترجم لهذا الكلام صحيحة أو لا، فإن الأصوب كما هو واضح هو العكس، فالأشياء موجودة، علمنا بها أم لم نعلم، ولكن حضورها في أذهاننا إنما يبدأ بالتسمية)، ويستمر في القول:

(فهناك إذن عملية تعريف تبدأ عندما يطلق الاسم على الشيء، وتنمو كلما أخذ الشيء معنى مركباً، أي أنه بعد أن يصبح اسماً، يصبح فكرة، ثم مفهوماً) ص ٢٥.

وبعد أن يقرر (ص ٢٨) أن فكرة (الثقافة) جاءتنا من أوروبا، وأنها قد صيغت ودخلت اللغة العربية في أوائل هذا القرن، بعد هذا يقول:

(.. فتعريف الثقافة بصورة أو بأخرى مكتمل ضمناً في فكر عالم الاجتماع الأمريكي، أو في فكر الكاتب الماركسي، والسؤال الذي يرد أمام كليهما في صورة (ما هي الثقافة)؟ يأخذ لديه نفس الاتجاه، ونفس المعنى، فهي تتصل لديهما بفهم واقع اجتماعي معين موجود بالفعل في نطاق تاريخي معين، أو موجود في حيز القوة في نطاق فكري معين.

أما إذا وضع هذا السؤال في العالم العربي والإسلامي فإنه يأخذ معنى آخر مختلفاً تمام الاختلاف: إذ هو يتصل بخلق واقع اجتماعي معين لم يوجد بعد) مالك بن نبي / مشكلة الثقافة، ص ٥٠.

بعد هذا كله، يُعرّف الثقافة _ (ص ١٠٢) بما يلي:

(الثقافة: مجموعة من الصفات الخلقية، والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه، فهي على هذا المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه، وشخصيته).

أريد من ذكر هذه الأقوال لهذا المفكر الإسلامي تحديد ما يلي:

١. موافقته على أن الثقافة كمفهوم مركب قد جاءنا من الغرب، وعلى أن الثقافة مفهوم متطور، وتطوره هذا ينعكس على تعريفه، إذ هو الآخر يصبح متطوراً بصورة دائمة.. يقول المعجم الفلسفي:

(ج- ويطلق (التعريف) الآن منهجياً على جملة الخصائص التي يتواضع عليها العلماء لتحديد حقائق كل علم، وهو بهذا في تطور مستمر، ويزداد وضوحاً، ويقيناً بتقدم العلم، فالتعريفات الهندسية أشد وضوحاً، وأعظم يقيناً من التعريفات الطبيعية).

٢. لا نجد في تعريفه للثقافة أي ذكر للقيم المادية، والعلاقة المتبادلة بين عالم الأفكار وعالم الأشياء الذي أكد عليه بشكل حاسم (ص٧٦) فقال:

(فأشياء الوسط الاجتماعي، وأفكاره التي تحوط الفرد يتمثلها الفرد بواسطة نوع من التحليل يدمجها في كيانه الروحي (..) والفرد منذ ولادته غارق في عالم من الأفكار و(الأشياء) التي يعتبر معها في حوار دائم).

لا يشير تعريفه للثقافة أدنى إشارة إلى هذا الجانب المهم، ولذلك لا يبقى تعريفاً ناقصاً وحسب، بل تعريف ساكن، لأنه مجرد من الحوار أو العلاقة بين الأفكار والأشياء.

٣. وهذا هو المهم:

يفرق بين مواجهة الفكر الأوروبي شرقياً كان أو غربياً لسؤال: ما هي الثقافة؟ وبين مواجهة الفكر العربي والإسلامي للسؤال نفسه، يفرق بينهما، لأن الفكر الأوروبي يعالج واقعاً موجوداً، أما الفكر العربي والإسلامي فهو (يتصل بواقع اجتماعي معين لم يوجد معه).

يناقض هذا الكلام تماماً ما ذكره (ص٢٧) كما انه يناقض الواقع ويناقض بصورة صارخة تعريفه هو للثقافة، لانه اعتبرها وسطاً اجتماعياً يرسم للفرد شخصيته، فكيف إذن نصف الفرد العربي والإسلامي، إذا كانت إجابتنا على سؤال: ما هي الثقافة؟، يتصل بعالم لم يوجد معه؟.

يعرّف أحدهم الثقافة بالتالي:

(الثقافة هي كل القيم الروحية والمادية -و وسائل نقلها وخلقها واستخدامها- التي يخلقها المجتمع من خلال سير التاريخ، وهي ظاهرة تاريخية تتميز باستقلالها النسبي).

يشترك هذا التعريف، والتعريف السابق للمفكر مالك في شيء واحد هو الذي استهدفته من كل الكلام السابق.. هذا الشيء هو: أن الثقافة ترتبط بالسلوك، بالتكوين النفسي والبناء الذوقي للفرد، وأن هذا البناء هو وليد العلاقة بين عالم الأفكار وعالم الأشياء.

✱

(القيم الجمالية).

أعود مرة أخرى إلى هذا العنوان.

القيم الجمالية إذن جزء من المركب الثقافي الكامل لأي مجتمع، وهي تتأثر بالقيم الأخرى، وعلى رأسها القيم الدينية، والقيم الأخلاقية، وقيم السلوك الاجتماعي بوجه عام.

ويولد هنا السؤال التالي:

ما هو سلم القيم في العصر الجاهلي؟ وما هو موقع القيم الجمالية من هذا السلم؟.

يقول أحمد أمين ملخصاً رأي أحد المستشرقين:

(إن الإسلام رسم للحياة مثلاً أعلى، غير المثل الأعلى للحياة في الجاهلية، وهذان المثلان لا يتشابهان، وكثيراً ما يتناقضان، فالشجاعة الشخصية والشهامة التي لا حد لها، والكرم إلى حد الإسراف، والإخلاص التام للقبيلة والقسوة في الانتقام والأخذ بالثأر لمن اعتدى عليه أو على قبيلته أو قريب له بقول أو فعل، هذه هي أصول الفضائل عند العرب الوثنيين في الجاهلية، أما في الإسلام فالخضوع لله والانقياد لأمره، والصبر وإخضاع منافع الشخص ومنافع القبيلة لأوامر الدين، والقناعة وعدم التفاخر والتكاثر وتجنب الكبر والعظمة هي المثل الأعلى للإنسان في الحياة) أحمد أمين/ فجر الإسلام، ص ٧٦ و ٧٧.

ويستمر أحمد أمين بعد ذلك في رسم صورة الفرق بين المثل الأعلى في الجاهلية وبين المثل الأعلى في الإسلام بالاستشهاد بآيات كريمة وبآيات من معلقة طرفة، غير أن ما ذكره هذا المستشرق يكفيننا في تصور السلم القيمي في العصر الجاهلي.

بقي أن نتساءل عن موقع القيم الجمالية من هذا السلم وحسب، وأول ما نسأل عنه هو: ما معنى الجمال عند الشاعر الجاهلي؟.

كان الجاهلي لظروفه كلها ينظر إلى الأشياء معزولة عن بعضها البعض، وكان هو نفسه في عزلة عنها، لذلك كانت نظرتة إليها نظرة تجزيئية غائمة، بل عدائية، فالليل الذي يقاسيه (بطيء الكواكب) و(ما الأصباح منه بأمثل) وهو حتى عندما يصف حبيبته، يصفها منفصلة عنه، لذلك لم يكن ممكناً أن يطالب بالوحدة الشعورية في القصيدة.

يُعرّف أحدهم الإحساس بالجمال فيقول:

(إن الإحساس بالتناسق الممتع هو الإحساس بالجمال، الإحساس المضاد هو الإحساس بالقبح).

ويقول آخر عن الجمال:

(الجمال هو: وحدة العلاقات الشكلية بين الأشياء التي تدركها حواسنا).

لو أخذنا هذين التعريفين أو الإيضاحين لمعنى الجمال، ومعنى الإحساس به، ثم طبقناهما على نظرة الجاهلي إلى المرأة، فماذا عسانا نرى؟.. نرى ما ستقف عليه الحلقة القادمة.

✱

ملاحظة:

أتكلم هنا، ومستقبلاً، عن السياق العام في الشعر الجاهلي، مع التأكيد على أن هناك صوراً ومواقف تحتاج إلى مقاييس خاصة..

بل إن هناك وجهات نظر تفسيرية لهذا السياق تبقى محل تقدير كبير وإن لم نأخذ بها، مثل وجهة نظر الدكتور علي البطل في كتابه القيم (الصورة في الشعر العربي) التي من المحتمل عرضها في الحلقة أو الحلقات القادمة.

(٢٠)

(القيم الجمالية أيضاً).

فأما الحسن والقبح، فلا بد له من البحث اللطيف عنهما، حتى لا يجور، فيرى القبيح حسناً، والحسن قبيحاً، فيأتي القبيح على أنه حسن، ويرفض الحسن على أنه قبيح.

ومناشئ الحسن والقبح كثيرة: منها طبيعي، ومنها بالعادة، ومنها بالشرع، ومنها بالعقل، ومنها بالشهوة.. فإذا اعتبر هذه المناشئ صدق الصادق منها، وكذب الكاذب، وكان استحسانه على قدر ذلك).

ولكننا نلمس في كلام أبو حيان التوحيدي هذا -على الرغم من حسه الفلسفي- ضد المعتزلة بصورة علنية وصاخبة، تأثير المدرسة الاعتزالية، لأنها أول مدرسة في الفكر العربي الإسلامي طرحت مسألة الحسن والقبح طرْحاً نظرياً واسعاً.

والذي يهمني -هنا- من كلام التوحيدي هو: تعداده لمناشئ الحسن والقبح، واعتباره (العادة) أحد تلك المناشئ، مهما نقصت، تحيلان إلى ما يلي:

١- إن القيمة الجمالية ليست ناتجاً انفعالياً، بل هي ناتج موضوعي، أي أنه لا بد من أن يكون هناك في الواقع (ما) أو (من) ينطوي على الجمال، ثم يأتي إدراكه من المدرك، كمرحلة ثانية، لإخراجه من حالة (الحياد الجمالي) إلى حالة (الفعل الجمالي) ولا يتبلور بدون هذه العلاقة المتبادلة بين الطرفين قيمة جمالية ما.

٢- إن هناك قيمةً جماليةً بحكم العادة وحدها. أي أنه ليس هناك موضوع مدرك، وذات مدركة، بل هناك مقلد، ومقلد.. والمعنى الآخر لهذا أن الإحساس الجمالي الناتج من الطرفين قد يكون إحساساً زائفاً، إحساساً وهمياً وحسب.

٣- القيم الراكدة:

أمامي الآن كتيب من الكتب عن الشعر الجاهلي، وقد قرأت هذا الكتيب كله، قرأته وفي يدي سؤال واحد، أريد من هذه الكتب الإجابة عليه، ولكنها جميعها لم تجب عليه، لأنها كانت مشغولة بقيم راکدة كانت في الشعر الجاهلي، وكانت تلهي نفسها وتكثر من صفحاتها بما قاله مرجليوث، وما كرره من بعده طه حسين، وما صنعه خلف الأحمر وقيمه أبو عمرو بن العلاء، إلى غير ذلك من الكلام المعاد.

السؤال الذي كان في يدي هو: ما هي بالتحديد القيم الجمالية كما صورها الشعر الجاهلي؟ هل تغيرت هذه القيم في السياق الشعري؟ أي هل تطورت أم بقيت في حالة راکدة؟ كيف نشأت هذه القيم على هذه الشاكلة دون تلك؟ ما هو فعل الهيمنة أو الحتمية البيئية في هذه القيم؟ وكيف استجاب الإحساس الشعري لهذه الحتمية؟ من هو الجميل في هذا الشعر؟ وجماله أين يكمن؟.

لا أنكر أن بعض الكتب قد حاول الإجابة على جزء أو آخر من ذلك السؤال الكبير، ولكنها إجابات احتمالية، تثير الشك أكثر من زرعها اليقين.

أستثني من هذا التعميم القريب من الظلم كتباً قليلة منها كتابان قيمان في هذا المجال هما: الأسس الجمالية في النقد العربي للدكتور عز الدين اسماعيل، والصورة في الشعر العربي للدكتور علي البطل. وسأعرض بعض الآراء التي وردت فيهما.

يعتقد الدكتور اسماعيل ان:

(العربي القديم لم يفكر في الجمال، وإن كان قد انفعل بصورة، ولكنه لم ينفعل بكل صورة، بل انفعل بصورة الحسية) ص ١٢٤.

ويعتقد أن:

(الموطن الذي تتضح فيه هذه الانفعالات في الشعر الجاهلي هو شعر الغزل، فهو الميدان الذي يتعرض فيه الشاعر لتصوير انفعاله بالجمال) ص ١٣١.

أما البطل فيقول، وأنا سأنقل كلامه على طوله، لأنه أحد الأسس التي كتبت هذه الحلقة من أجلها، يقول:

(ولقد جمع العرب الصور المختلفة للأومومة، أو الخصوبة، كالمهاة والغزاة من الحيوان، والنخلة والسمرة من النبات، والمرأة من الإنسان، فجعلوها رموزاً مقدسة للشمس-الأم، ولهذا ظهرت هذه الرموز متجاوزة عند تصوير الشعراء للمرأة فيما وصل إلينا من شعر مرحلة ما قبل الإسلام، ولا نقصد بهذا أن شعر هذه المرحلة المتأخرة من تاريخ العرب يحمل لنا في صور طقوس الدين البدائي القديم، فقد كانت كثرة هذه الطقوس قد درست، ولم يبق منها إلا آثار باهتة حتى في الممارسات الدينية، ولكننا نرى أن الصور المترسبة في الشعر من الدين القديم هي من آثار احتذاء الشعراء لنماذج فنية سابقة -لم تصلنا- كانت وثيقة الصلة بهذا الدين، أو بمعنى آخر لقد تحولت الصور الدينية إلى قوالب وتقاليد فنية، قد تخالف أحياناً النماذج من حيث ظهور الصورة المقدسة للأم -بشكل غير واع عند حديثهم عن المرأة- إذ جمعوا لها من صفات الخصوبة والأومومة المعبودة، التي ارتبطت بالربة الشمس في الدين القديم.

لقد كانت صورة المرأة الممتلئة الجسم، التي تميل إلى البدانة، من الصور المهمة في نظر الإنسان القديم (..) لتحقيق الشروط المثالية التي تؤهلها لوظيفة الأمومة، والخصوبة الجنسية، ولقد ظلت هذه النظرة عالقة بتقييم الرجل للمرأة زمناً طويلاً، وليست القضية في أساسها قضية ذوق جمالي سائد في عصر من العصور (..) وإنما هي قضية مترسبة عن معتقد ديني موغل في بدائيته، فمن كمال صورة المثل المعبود أن يكون متصفاً بالصفات التي تؤهله لأداء وظيفته التي عبد من أجلها، وليس هذا الأمر الذي ساد عند العرب وحدهم في هذه المرحلة الحضارية وليست الصورة (..) في شعر علقمة بن عبدة، صورة قد اخترعتها مخيلة علقمة، وتابعه عليها الأعشى (..) ولكنها تراث سبقهم جميعاً، فهي صورة دينية تسربت إلى الشعر القديم، وتحولت إلى قالب فني، ظل الشعراء يجددون عناصرها ويحاولون تطوير حدودها حتى أفسدوها في نهاية الأمر) ص ٥٧/٥٨.

يذهب البطل بعد هذا إلى تفصيل ممتع لرؤيته هذه من الشعر الجاهلي:

(لما تقدم كله نخرج بما يلي:

أ. أن القيم الجمالية في الشعر الجاهلي تتحلّق حول المرأة.

ب. أن هذه القيم قيم حسية، وإنها منفصلة عن بعضها، أي تفقد عنصر الانسجام، والتكامل، أو التناسق.

ت. أن المرأة المصورة ليست حقيقية، بل هي امرأة ذهنية، تجريديّة، وليس معنى هذا أن الشاعر الجاهلي لم يكن يحب، أو أنه لم يخض تجارب عاطفية أو جنسية، بل هو قد عانى وعاش بأحرّ ما يمكن أن تخاض أو تعاش تلك التجارب..و لكن معناه أن وصفه

لتلك التجربة أو هذه لم يكن وصفاً نابعاً من التجربة نفسها - في الأعم الأغلب - بل هو وصف متوارث، وصف جرت (العادة) أن يقال على حد تعبير أبي حيان.

ث. إن هذه القيم جاءت من منابع دينية قديمة.

أقول هذا وفي ذهني يصطخب الكثير من الشعر الجاهلي الذي أكدت على أثره وتأثيره الصاعق في حلقة سابقة، يصطخب قوله (فجئت وقد نضت لنوم ثيابها) وتصطخب تلك الصورة التي هجم فيها الشاعر على لمح السيوف لتقييلها، وصورة، ورابعة، وعاشرة.. غير أن هذا كله شيء، والسياق العام للقيم الجمالية شيء آخر.

ما هو البرهان على هذا؟

البرهان هو ما ستحاول الحلقات القادمة إيضاحه بإسهاب إن شاء الله.

(انتهى).

٥. الخطأ.

(١٩٩٠م)

أعرف أن ما أقوله هنا حول الخطأ سيكون مثيراً للجدل، لذلك سأحاول أن أكون في منتهى الوضوح اللغوي، وسأنتقي المفردات انتقاءً شديداً، طارداً كل ما عليها من ضباب محتمل.

نعرف جميعاً أن ما يقابل الخطأ هو الصواب، ومعرفتنا هذه مستمدة من القاموس ومن المجتمع ومن التاريخ، ولكن هل هذا كافٍ لمعرفة الصواب والخطأ على حقيقتيهما؟ كلا. إن هذا ليس كافياً.

إن الذي يعرف الخطأ ويصر عليه قليل من بين البشر، وتراه غالباً في حالة انهزام، الأمر الذي يوضح أن هذا النوع، أي الذي يعرف الخطأ ويصر عليه، لا يشكل خطراً اجتماعياً في معظم الأحيان.

إن الذي يشكل خطراً اجتماعياً داهماً هو النوع الآخر، أي النوع الذي لا يعرف الخطأ، وهو يصر عليه لا باعتباره خطأ، بل باعتباره صواباً.

يجب توضيح نقطة أخرى:

هناك خطأ يدخل في نطاق البديهيّات، مثل أن تُلقِي بنفسك إلى التهلكة، أو تعتدي على الآخرين بغير حق، كما أن هناك صواباً يدخل هو الآخر في حكم البديهيّات مثل البر بالوالدين أو الصدق أو الإحسان إلى الآخرين. هذا النوع من الخطأ والصواب لا يتكلم فيه أحد، إذ لا جدال فيه فهو واضح بين الكلام والجدل.

والاختلاف في ذلك النوع من الخطأ ومن الصواب الواقع في منطقة الظل، الواقع في مهب التغير بتغير الظروف الاجتماعية، أي الذي ليس من البديهيّات أو القيم الثابتة لدى البشر.. هذا النوع

بالذات، أي الذي يقع في منطقة الظل، في المنطقة الوسطى، هو الذي أتكلم عنه.

أنت تقول: إن هذا خطأ.

غيرك يقول: إن هذا صواب.

ترى ما هي المقاييس التي تحكم الجدل بينكما، وتعيد المنحرف إلى جادة الصواب؟ وإلى من يعود المختصمان حين يحدث ذلك؟.

هذه هي الأسئلة التي لا أدري هل أقف عندها أو أتجاوزها في الحلقات المقبلة؟.

(٢)

مشت الحلقة السابقة على أرض شائكة، ومع ذلك فهي قد مشت بخيلاء، بل صعرت خديها إلى حد نسيت معه التفاصيل، ونسيت، وهو الأهم، تحديد الشيء الذي نريد الخوض فيه وهو الخطأ. تُرى، ماهو تعريف الخطأ؟.

الخطأ: مخالفة قاعدة أو نظام كان الواجب احترامه، ومنه مخالفة القواعد النحوية والرياضية أو الأخلاقية والجمالية.. ويتضمن اللفظ في ذهن من يستعمله ثبوت قيمة للمعيار الذي خولف. يجعلنا هذا التعريف الواسع للخطأ أمام أشياء كثيرة:

١- التدرّج

إن القواعد والأنظمة وبخاصة في ميدان اللغة أو الأخلاق والجمال لا تولد دفعة واحدة، إنها تكتمل عن طريق التدرّج، ويقوم هذا التدرج على توفر شروط موضوعية وتاريخية. ومعنى هذا أن هذه المنطقة والتي أسميناها في الحلقة السابقة (منطقة الظل) هي من أصعب المناطق تمييزاً بين الخطأ والصواب.

هناك ما يسمونه (التعلم عن طريق الخطأ) وأعتقد أن هذا ليس أقدم منهج أو أسلوب بشري يؤدي إلى معرفة الصواب والخطأ وحسب، بل هو إلى جانب ذلك أطولها عمراً لأنه بدأ منذ بدء العمل الإنساني على الأرض، وهو باق حتى الآن، وما (التجريب) بكل ما يعنيه فلسفياً وفنياً وعلمياً إلا مرحلة عُليا وصلناها عن طريق التدرّج، وعن طريق أسلوب أو منهج (التعلم عن طريق الخطأ).

٢- الصفة الاجتماعية.

ليست القواعد والأنظمة من صنع فرد واحد، إنها نتيجة تطور اجتماعي شامل. قد يصوغ فرد ما قاعدة أو نظاماً ما، ولكن أجزاء تلك القاعدة أو النظام ولدت ونمت من أفكار كثيرة وتجارب كثيرة، ضاربة في أعماق التاريخ.

من هنا إذن تأتي الصفة الاجتماعية للصواب والخطأ، الأمر الذي يؤكد أنه ليس لفرد ما أو معيار إغفال هذه الصفة لأنها داخلية في جوهر المسألة.

(٣)

ما الذي قالته الحلقتان السابقتان؟. قالتا ما يلي:

١- هناك صواب لا ريب فيه، وخطأ لا ريب فيه، ويستند هذا إلى القيم الثابتة.. وهي تلك المتعلقة بالحق والخير والجمال.

٢- هناك منطقة سمينها (منطقة الظل) وهي تلك المرتبطة بالظروف الموضوعية والتاريخية لتطور أي مجتمع، ومن طبيعتها أن يكون الصواب والخطأ فيها غير واضحين.. بل هما يتبادلان المواقع أحياناً.

وإذن، كيف نصل إلى معرفة الصواب والخطأ؟ وما هي المقاييس التي ترشدنا إلى ذلك؟.

هذا كله أفاضت فيه الحلقتان السابقتان.. وإذن كانت مهمتهما إيصالنا إلى السؤال الصريح: ما هي مقاييس الصواب والخطأ؟ هذا السؤال الذي نتكلم حوله الآن.

لا يستطع أحد صوغ مقاييس ثابتة لما هو في (منطقة الظل) ذلك لأنها اجتماعية، وظروفها متغيرة، وبالتالي يدخل المكان والزمان الاجتماعيان في صوغ تلك المقاييس، ولذلك فالتغير هو سمة جوهرية من سماتها. ليس معنى هذا أنه لا طريق إلى معرفة الصواب والخطأ، بل هناك طريق واحد واضح لا طريق غيره على الإطلاق.. وهو طريق (الحوار).

نعم الحوار..

ما دمت أنت لا تملك حقيقة مطلقة،

وما دمت أنا لا أملك حقيقة مطلقة،

وما دام الثالث لا يملك حقيقة مطلقة..

وهذه الحقيقة المطلقة لا بد أن تكون متعلقة بشيء إما أن يكون في واقعه صواباً أو خطأ.. إذن لا بد للوصول إلى حقيقته من الحوار.

نحن جميعاً نعرف معنى الحوار، ولكن الحوار له شروط قد يجهلها بعضنا. أهم هذه الشروط هو أن يكون الطرفان المتحاوران مستعدين للتخلي عن الرأي الشخصي للوصول إلى الحقيقة النسبية.

٦. العادة.

(١٩٩٣م)

(مغنية الحي لا تطرب).

هذا المثل يعرفه الحاضر والبادي، ولكن قليلاً من الناس الذين وقفوا ملياً يتساءلون: لماذا؟.. لماذا مغنية الحي لا تطرب؟.

الإجابة سهلة جداً: إن التكرار لأي شيء، وفي أي شيء، يفقده جدته وبكارته، وكلما ازداد التكرار تحوّل إلى عادة، أو حوّل الشيء المتكرر إلى متعوّد عليه، وبهذا يتحول إلى اللاشعور بدلاً من الشعور المباشر الذي يبتهج بالأشياء وينبهر بها حين يراها لأول مرة.

الشيء الإيجابي في العادة أنها (استعداد مكتسب دائم لإنجاز نفس الأفعال أو تحمل نفس الآثار) وبهذا يخف التوتر أو ينعدم في الفعل ورد الفعل، ولكن الشيء السلبي فيها أنها راسخة ودائمة.. لا تتغير بسهولة.

وندرك خطورة الناحية السلبية هذه حين نعرف أن العادة ليست مقتصرة على الأشياء الحركية وحسب، بل هي تمتد إلى الأشياء الفكرية والنفسية.

إن طريقة التفكير ونمط مواجهة المثيرات النفسية تتحكم فيهما العادة. ومعنى ذلك أن استجابتنا للتطور الذهني وفق المستجدات ووفق حركة الحياة المتسارعة في غاية الصعوبة.

هناك طوفان من المعارف يزداد يوماً بعد يوم تدفقاً وعمقاً، ونحن مطالبون بالسير معه، ولكن العادة هي التي تجعل العوائق بيننا وبينه. وهذه مشكلة كل أمة تكون على حالة: (إننا وجدنا آباءنا على أمة وإننا على آثارهم مقتدون).

(العادات مرتبطة ببعضها في كُلِّ وظيفي فعال، وإلا أصبحت حال انزالتها عن بعضها مثاراً للمواقف المتناقضة، والتوتر النفسي).

هذا ما يقوله العلماء والنقاد الاجتماعيون فهل هو صحيح؟.

إن من يلقي بنظرة على واقعنا الاجتماعي يعرف فوراً صحة هذا القول، فلقد كانت العادات كلاً وظيفياً منسجماً يخضع له الجميع بدون تفكير فيه أو في آثاره.

يخضع الصغير للكبير، لا خضوعاً أخلاقياً وحسب، بل خضوعاً مطلقاً في الرغبات والتوجهات وفي الآراء.. أما الآن فقد اختل هذا التقليد أو العادة.

من يأتك من القرية فلا بد أن تقدم له خروفاً مشوياً يتقاطر شحمه، وتدعو كل من هب ودب إكراماً له.. أما الآن فقد تخلفت هذه العادة، أو كادت.

إذن تخلخلت درجات سلم القيم المرتبطة بالعادات، فتقدم بعضها على بعض، واختفى بعضها أصلاً لتحل محله درجة أخرى، وهكذا..

نحن إذن أمام مجتمع انحلّ فيه الكل الوظيفي للعادات، ولذلك نعاني الآن من النتيجة الحتمية، وهي المواقف المتناقضة حتى بين أفراد البيت الواحد، والنتيجة الأخرى والأكثر قسوة، وهي التوتر النفسي.

٧. السياق الوجداني.

(١٩٩٣م)

ما هو الثابت والمتحول في سياقنا الأدبي؟.

ما من سؤال يبقى صامداً أمام الأجوبة عليه، إلا وهو ضمن حالتين: إما أن تكون الأجوبة غير ناضجة، أو يكون هو سؤالاً ولوداً وقد اجتمعت في هذا السؤال، أو من حوله، الحالتان كلتاهما.

كانت تحدد الأجوبة التي أفرغت عليه، في الزمن الأدبي وحده.. لم تلتفت إجابة واحدة منها إلى (الزمن الوجداني). إن الزمن الوجداني غير الزمن الأدبي، ولذا بقيت تلك الإجابات بعيدة عن الجذر، لقد عدت الأغصان وحسب.

أما أنه سؤال (ولود) فهذا لا يحتاج إلى أي أسلوب من أساليب التأكيد البلاغية، فالحياة كلها متطورة.. وإذا كانت العين الوجدانية هي العين الزرقاء الوحيدة من بين كل العيون الناضرة إلى الحياة، فلا بد أن يكون السؤال ولوداً.

وإذن، سوف يطرح السؤال كثيراً وسوف نسعى إلى الإجابة عليه منّا، ومن غيرنا، من بطون الكتب أو من الأقلام النابضة في الساحة.

لا ننطلق من تلك المقولات الشامخة التي تريد أن (تغير العالم) أو تريد (أن تخلق لغة أخرى).. لا، أبداً.. نريد فقط أن نعيد إلى الأشياء أسماءها الوجدانية ونريد أن نغير الزمن الوجداني في أنفسنا، وفي الآخرين.

(ورقة بيضاء.. قلم بسيط

وأنت بكاملك هنا

بأدوات الإنتاج المتواضعة هذه

مستعمل الكثير..)

هذا ما قاله أحد الشعراء المعاصرين.

طرحنا الإشارة إلى مقولة (السياق الوجداني) سابقاً، زاعمين أن الفرق كبير بين السياق الأدبي وبين السياق الوجداني. ولعلها من النقاط التي تستدعي الوقوف عليها طويلاً.

يقول الكاتب الروسي بسكين:.. علم الجمال هو علم عن العلاقات الجمالية، أما العلاقات الجمالية ذاتها فتشكل عملية موضوعية مستقلة عن العلم.

يمكن تلمس الفرق من هنا:

كان السياق الأدبي يبني أحكامه على ما يعرفه من (القيم الجمالية) أو ما يظن أنه منها.. وحيث أن القيم الجمالية نفسها في تطور دائم نظراً لارتباطها بسائر السياقات في اللغة أولاً، وفي الحياة ثانياً.. كانت معرفتها في الأخرى متطورة.. وما الأحكام الأدبية والنقدية إلا الصياغة النظرية لتلك المعرفة الناقصة أبداً..

لا يبنى السياق الوجداني على ما تمت معرفته من القيم الجمالية كحقل معرفي وذوقي وحسب، بل هو يتعدى ذلك إلى الحدس بمعناه الفلسفي، أو الكشف بمعناه الصوفي، وذلك ما يجعل التباعد بين السياقين سجالاً.

إن الذي قال عن أبي تمام: (كأن الله قد أغراه بوضع الألفاظ في غير مواضعها) كان منطلقاً من السياق الأدبي. أما أبو تمام نفسه فكان ينطلق من السياق الوجداني. وهذا ما هو قائم في كل زمان ومكان.

لقد بدأ النص في بناء أهرامه من خارج النص، من (شؤون متصلة بالعرف، أو المعارف التي يتضمنها الشعر..) ثم أخذ يستبطن النص بقدر ما تسمح السياقات اللغوية والفكرية في حال التقائها بالسياق الأدبي. ولا يزال النقد يبني، ولكنه سيبقى دائماً متخلفاً عن السياق

الوجداني الذي يُفرز القيم الجمالية، يولدها، ثم يأتي النقد يمنهجها بعد ذلك.

لا يسبق السياق الوجداني هذا النقد وحسب، ولا يسبق القارئ الذي عليه ملاحظته وحسب، بل يسبق كثيراً من الذي يُحسبون في عداد المبدعين.

نعم. كان هناك مبدعون في مجرى السياق الوجداني، بل إن بعضهم قد شارك في تسريع جريانه، ولكنه وقف، فتخلف عنه.

تنهدم مقولات كثيرة أمام أعيننا تحت هذا الضوء؛ تنهدم مقولة تقسيم (الأجيال) إلى (عقود) مثلما انهدم قبلها تقسيم السياق الأدبي حسب الأزمنة السياسية. فلا معنى للقول (جيل السبعينيات) أو (جيل الثمانينيات).. إن المقياس هنا من خارج النص، يجب أن يكون مقياس الاختلاف بين جيل وآخر هو: السياق الوجداني.

لقد ثار الجدل، ولا يزال، من كتب شعر التفعيلة أولاً: أهو السياب أم نازك؟.

ذلك جدل بلا محتوى. لقد كتب شعراء كثيرون شعر التفعيلة قبلهما، ومنهم محمد حسن عواد. ولكن كل واحد من هؤلاء الذين كتبوه لم يغيروا شيئاً، لأنهم غيروا الشكل وحسب. السياب وحده هو الذي غيّر مجرى النهر، لأنه كان الأقدر على صياغة صوت السياق الوجداني، تماماً مثل عمه أبي تمام.

وتنهدم مقولة أخرى أكثر أهمية: هل الفعل الأدبي (النص) نشاط لفظي، فعالية لغوية، أم هو فعالية اجتماعية؟.

النص فعل وجداني، فإذا حَقَّق هذا، فقد حَقَّق ذاته. قد تكون الفعالية اللغوية جزءاً محورياً فيه، وقد تكون الفعالية الاجتماعية جزءاً فاعلاً فيه، لكن أياً منهما ليس هو جوهر النص، أو نواته البنوية.. نواته

البنوية أن يكون صوتاً للتدفق الوجداني داخل المبدع، الذي يستمد
ينابيعه من كل السياقات الأخرى.

(٣)

تُحسُّ أحياناً، وأنت تقرأ نقداً، أن النص المسكين في واد، والنقد
الذي يتبختر أمامك في واد آخر.. إنه كوكبة من التدايعات.

يُقال لك تفسير:

إن هذا النقد المختال أمامك ما هو إلا قراءة، قراءة لـ(المغفور
له) النص، لدلالاته الفضائية المترامية، ومن حق كل قارئ أن يخرج
يده من النص بيضاء من غير سوء، أي: يخرج بالحالة التي قادته إليها
ثقافته ووعيه العمودي وتذوقه الأفقي.

يردد هذا القول المفعم بالحداثه نفس القول المفعم بالقدم:
عليّ أخذ القوافي من معادنها - وما عليّ إذا لم تفهم البقرُ
فهل هذا صحيح؟!..

لا، أبداً.. إن القارئ اليوم ليس عجباً استرالياً، ولا بقرة هندية..
إنه مثقف، أو كاتب نص. فلماذا يفهم النص ولا يفهم نقده!!.

(إنها قراءة).

ليكن..

ولكن من أين جاءت هذه القراءة؟ ألم يكن ابتداءها من النص؟
ألم تكن نتيجة لتأثيره، وانفعالها به؟ إذن لماذا لا نرى فيها ظله، أو
حتى طيف خياله كما يعبر إخواننا العشاق.

سربٌ لفظيٌّ وراء سرب.. إلى أين؟ إن (السطحات) نفسها تحتاج إلى وجد، إنها النار حين تُثمر، أو اللهب حين يتحول إلى كلمات، وليس المسألة إنشاء، أو تهويمات يدق بعضها أعناق بعض. ونقول مرة أخرى: لماذا؟!

لأن النظريات التي ينطلق منها النقد ويحملها مصابيح بين يديه، نبعت من (سياق وجداني) آخر غير سياق النص. ذلك السياق زاخر وعميق، وقد أفرز من تلقاء نفسه منظومة من القواعد الجمالية، أو ولد سياقاً نظرياً وهاجاً. وحيث أن التجربة الإنسانية واحدة في كل زمان ومكان، وصياغة القواعد النقدية ما هي إلا منهج لتلك التجربة الإنسانية، منهج (جمالي)، فما هو الخطأ في تعميمه إذن؟!

يأتي الخطأ من ناحيتين: من تجاهل أو جهل خصوصية اللغة، ومن التجاوز الغافل لخصوصية المكان.

تلمس هذا من الفرق الهائل بين البناء النظري للنقد، وبين مواقع التطبيق. إنك تجد بناء نظرياً متماسكاً، وذا ضوء نافذ يقودك إلى فضاءات السياق النصي بمهارة عالية، ولكن حين تصل إلى التطبيق تجد الناقد الهمام قد نسي كل شيء وراح منسرحاً في شعاب الإنشاء.

خصوصية اللغة وخصوصية المكان هما المفقودان في نقدنا الذي يملأ الشوارع والأسواق، ولذلك فليس أمام الناقد سوى أن يكون مبدعاً ثانياً.

ليكن.

ولكننا لا نراه مبدعاً ثانياً، نراه منشئاً وحسب، ولذلك نفهم النص ولا نفهم إنشاءه.

كان بوذي أن أسوق بعض الأمثلة من هذا النقد الذي يترك النص من خلفه باكياً وحيداً، ويدخل في غابة الكلمات المتقاطعة، ولكن مكتبتي بعيدة عني الآن. ولعل الحلقات القادمة يكون في إمكانها ضرب الأمثلة.

(٤)

(البدوي ما ينسى سالفته).

هذا هو المثل الواقعي الذي يشدني شداً إلى ما بدأته في الحلقة السابقة (النقد الإنشائي).

يقول الدكتور منصور الحازمي، والدكتور الحازمي أحد روادنا شعراً ونقداً وتنظيراً.. يقول في مقابلة أجرتها معه صحيفة الرياض في ١٤١٣/١١/١٥ .. أصبحت هناك في الواقع موجة جديدة في النقد لم يألّفها النقد العربي الحديث، وهذه الموجة (...) هي في الواقع الرائجة في العالم العربي ككل (...). ولكن النقد الذي يصبح إبداعاً ويصبح نوعاً من الوقوف عند الكلمات، عند الإحصائيات (...) ومحاولة استنطاق النص بنوع من الاجتهادات الذاتية وليست العلمية (...) أرى أن هذا النقد قد أصبح بعيداً عن فهم المثقفين بصورة عامة، حتى على الجامعيين في الواقع (...) في بعض الكتب التي اطلعت عليها، وجدت أشكالاً هندسية ودوائر ومعادلات رياضية، هذه المعادلات في رأيي جففت الإبداع وجففت النقد، أصبح هناك جفاف.. تناول النص الابداعي أصبح تناولاً رياضياً...).

ما قاله أستاذنا الحازمي بوضوح هو ما اشتكى منه، محمود درويش وسعدي يوسف وأحمد عبدالمعطي حجازي وآخرون بشكل لامح..

لنضرب مثلاً:

من أجمل شعرنا الحديث على الإطلاق قصيدة الدكتور علوي الهاشمي (الخروج من دائرة الاغماء) وقد نشرتها صحيفة الرياض ونشرت نقداً لها لأحد النقاد الكبار، وبعد ذلك بأيام هاجم ناقدها أحد كتابنا المليئين بالجرأة والذكاء معاً، تقول القصيدة:

ذاكرتي مثقلة بهموم الأمس

كان الوقت مساء

والمقهى كالعادة مزدحم بذوي الأحداق الحجرية، والعاهات

المزمنة، وأرتال الغرباء، وبعض القرويين المربدة

أوجههم من لفح الشمس، والنادل في صخب المقهى

يغدو ويروح كرقاص الساعة..الخ).

هذا جزء من النص، فماذا يقول الناقد !!

بعد المقدمة عن مفهوم جنس النص، ومفهوم زمن النص، ومفهوم عنوان النص، وبعد التمهيد، يقول:

(١- الحركة الأولى:

ذاكرتي مثقلة بهموم الأمس:

تضعنا الكلمة الأولى (ذاكرة) بإزاء الداخل الزماني (الزمان الممتد فيه المكان)، إن (الذاكرة) هي جسم ممتد في الماضي، أي لحظة استرجاع في المكان.

تفتح نسبة الذاكرة إلى المتكلم (ذاكرتي) الحضور الدائم. المتكلم حاضر أبدي. حضوره ليس نسبياً، بل مطلق، المتكلم هنا هو (شاهد) وليس (مشاهداً) وهكذا نجد شبه الجملة التفسيرية في ذيل

جملة (ذاكرتي مثقلة) بهموم الأمس، تكرر الشاهد الماضي، ولو
حذفنا الذيل التفسيري لما فقدنا شيئاً (ذاكرتي مثقلة).

٢- الحركة الثانية:

تعيين هذه الحركة الزمنية الخارجي، والدائم (المتكرر)؛

الخارجي: (كان الوقت مساءً)

الدائم: (والمقهى كالعادة).

وفي هذه الحركة يكون (الزمن) موجوداً كموضوع ومنتفياً
كذات..).

من جاء قبل الآخر، النقد أم النص؟!.

لست أدري.

هناك، بل أمامي الآن أمثلة كثيرة من نقدنا نحن، النقد الإنشائي
الذي تمتلئ به الساحة الآن، ولكنني أعتقد أن الزاوية انتهت.

(٥)

(.. والثقافة العربية تمتلك تجارب ونصوصاً متميزة، تُغري
بالمحاولة (المحاولة النقدية) بل إنها نصوص أربكت الخطاب
النقدي، دمرت اطمئنانه، وقضت على تعاليه.

أعلن الارتباك عن نفسه حسب شكلين: رفض النص الحديث
ومحاصرته وإقصائه (الكثير من المؤسسات الأكاديمية ترفض هذا
النص)، أما الشكل الثاني وهو أكثر مضاء، وأشد تحايلاً من الأول،
فيتمثل في استدعاء المناهج النظرية الغربية، وقراءة النص في ضوءها.
وهذا دور اضطلعت به بعض المؤسسات الأكاديمية التي تظن الحداثة
استنساخاً لمقولات الآخر، وتطبيقها عنوة وقهراً على الذات. والحال

أن هذا الفعل هو أعتى أنواع الإقصاء والحجب، إقصاء الذات (النص) وحجب ما يجعلها تسهم في بناء التغاير الثقافي(..).

كنت أمعن النظر في هذا الكلام النزيف لأحد كتابنا في الساحة العربية، وفجأة حلت على يدي (رواية).

رواية لا أذكر إلا روايات قليلة خاضت دمي خوفاً مثلها. رواية جاء فيها:

(.. كنت قد قررت ألا أوصل تضييع وقتي في اللقاءات الأسبوعية مع المثقفين.. كانوا يجتمعون ليالي الخميس والجمعة، يدخلون ويناقشون نقاشات مكررة، يجبرون الحاضرين على الانخراط في مواضيع ذات توجهات سياسية.

كان لكل جماعة توجه مختلف، وكان يجب أن تتفق مع الجماعة أو تصمت، لأنك حين تختلف معهم فلن تنال إلا وصمة عارهم. ستكون في نظرهم متخلفاً أو مشوشاً أو متناقضاً

حاولت طيلة أربعة أعوام أن أتأقلم معهم، أستمع دون أن أشارك برأيي، وكل جماعة تدّعي أنها تحتفي بي.

لم أذكر أنهم تناولوا قضية ذات مساس بظاهرة اجتماعية، أو أنهم تناولوا عملاً أدبياً بمنهج حي.

كنت أحس أنهم يهربون من إحباطاتهم، يفرغونها في ضجيج مستمر حتى ساعات الصباح الأولى، ثم ينصرفون إلى أسرهم هامدين.

تعبت، تعبت.. من تكرار حواراتهم، من أسلوب التصفيات النقدية، ومن إصدار الأحكام الجاهزة.

كانوا يأخذون عليّ حماسي للمسرح، ويعتبرون أنه طالما

ليس هناك امرأة على خشبة، فإن كل ذلك مضيعة للوقت. وحين أخرجت عملاً مسرحياً تجريبياً، لم يحضر إلا نفر قليل منهم. كانت ملاحظاتهم لا تنم عن الرؤية الشاملة التي يجب أن يتحلى بها الفنان. لم أكن أرى في معظمهم ذلك الفنان الناصع القادر على التفوق على ذاته.

أسسوا خطأً للحدث الفنية، وصاروا يدورون في فلكها التقليدي. لم يكونوا يحاورون الحدث، بل أصبحت بالنسبة لهم مسألة مسلماً بها.

بنيت جدرانني وأخذت أغسل نفسي منهم).

هذا بعض ما جاء في الرواية.

بعد وصولي في جرة واحدة إلى الصفحة ٨٠ سألت نفسي: هل أنت تطرح أزمة النقد في هذه الزاوية؟! أو أزمة الثقافة؟! أنت متفائل كثيراً..

قف وناقش أزمة المثقفين. أدخل مبضعك بين أضلاعهم كما فعل هذا الروائي الغامض. هذا الصوت الحارق الذي نحن بحاجة إليه منذ قرن.

لكن الأفضل -هكذا قلت لنفسي- أن تترك هذه الزاوية (خير شر).

٨. ما هو المجتمع؟.

(١٩٩٤م)

(١)

ما هو المجتمع؟

يُعرّف الشيخ عبدالله العلايلي المجتمع بأنه: مؤلف عضوي إنتاجي موضوع في متجه التكامل الإنساني.

ليس هذا التعريف بعيداً عن الصياغة الحديثة لتعريف المجتمع، وهو أنه: ليس مجموع الأفراد، بل مجموع العلاقات الاجتماعية القائمة على طريقة الإنتاج كما تحرّرت عينا وتاريخياً.

إن العضوية الإنتاجية هي النواة التي أبلغت البشرية ما هي عليه الآن من ثمار سواء في الجانب الروحي أو الجانب المادي.

لكن تعريف العلايلي لم يترك هذه النواة صماء، بل وضع لها شرطاً واضحاً هو: أن تكون في اتجاه التكامل الإنساني.

هذا الشرط الواضح هو ما تحتاجه حضارتنا اليوم.

ما يحتاجه كل مجتمع من المجتمعات البشرية، أن يكون مجتمعاً منتجاً وأن يكون نتاجه ذا هدف إنساني.

هل نحن مجتمع منتج؟ وهل هذا الإنتاج في اتجاه الإنسان؟

هذا ما سوف نخوض هذه التدايعات فيه.

(٢)

ماذا نعرف عن مجتمعنا؟

مجتمع، أمة، شعب، انتماء، أصالة، تحديث.. هذه كلها مفاهيم نعرفها جيداً، ولكن هل نعرفها جميعاً بطريقة واحدة؟

لا، وعلى الإطلاق.

لنأخذ -مثلاً- مفهوم (المجتمع) وهو أقرب المفهومات إلى أن يكون معروفاً معرفة واسعة، ثم نطلب من المتخصصين في علم الاجتماع لدينا وضع تعريف محدد له. ماذا تراهم سوف يصنعون؟! سيفتشون فيما يعرفون من التراث، فإن وجدوا له تعريفاً تحلقوا حوله مصنفين، وإن لم يجدوا تناولوا أقرب قاموس غربي ونقلوا منه التعريف.

ماذا يعمل هؤلاء -المتخصصون في علم الاجتماع لدينا-؟ ما هي الدراسات الميدانية وحتى النظرية التي قدموها ملقين الضوء على بعض الجوانب الأقل إضاءة في مجتمعنا؟.

هم جيش صغير، يلبس الأوسمة، ولكنه عاطل عن العمل. إنهم (الوجهاء) الجدد، وجهاء المعرفة، المعرفة التي تدور حول نفسها كما تدور العجلة.

لقد أكد الحكماء والفقهاء الماضون على (العلم والعمل) ومن الخطأ الفادح حصر العمل في أوجه (العبادة) فقط في فهم أقوالهم. العبادة عمل فردي، أما خدمة الناس -مثلاً- فهي عبادة عامة، فهل نعرف هذا الذي هو أبسط عنصر من عناصر الانتماء، من عناصر ما نسمة المجتمع؟!.

(٣)

ما هي واجباتنا تجاه مجتمعنا؟.

أول واجب وأهمها هو: أن نفهمه.

بدون فهم الشيء، أنت لا تستطيع قبوله ولا رفضه. لا تستطيع أن تشير إلى مواطن الإيجاب أو السلب فيه، وبالتالي لا تستطيع خدمته حتى لو أردت.

فهم الشيء أول خطوة لاحتضان بذور العطاء فيه، ونفي الأوراق الذابلة عنه.

ولكن كيف نفهمه؟ وما هي المقاييس التي يقوم عليها هذا الفهم؟.

المجتمع ظاهرة متحركة كأي ظاهرة مرتبطة بالإنسان، هذه الظاهرة المتحركة يؤثر فيها الزمان والمكان كما أنها هي تؤثر في الزمان والمكان، وهي بالإضافة إلى ذلك ذات شروط كثيرة ومتغيرة كذلك.

كيف نفهم التحولات الاقتصادية والثقافية والنفسية التي مر ويمر بها مجتمعنا، ولا يزال يمر بها سريعاً في صيرورة دائمة؟.

ليست عندي إجابة واضحة على هذه التساؤلات. وقد طرحت الحلقة السابقة على كاهل الدارسين الاجتماعيين مسؤولية الإجابة على أكثر الأسئلة المتعلقة بهذه الظاهرة المتحركة أو المجتمع.

غير أن الدارسين الاجتماعيين والذين سمتهم الحلقة السابقة (الوجهاء الجدد) في شغل شاغل عن تزويدنا بشموع صغيرة لا بمصابيح نقرأ على ضوءها ونفهم، أو نقرب على الأقل من منطقة أو منطق الفهم.

(٤)

ما هو المحتوى الذهني لمجتمعنا؟ أو بصورة عامة: ما هو المحتوى الثقافي لهذا المجتمع حين ننظر إلى الثقافة بمعناها الشامل؟.

الثقافة تراكم معرفي ووجداني وأخلاقي.. إنها تلك التي تجعل السلوك الفردي والاجتماعي ذا طابع عام، أو لوناً واحداً، أو

(خصوصية) ما، فهل يملك مجتمعنا مثل هذه الخصوصية؟ بتعبير أشد وضوحاً:

هل يملك مجتمعنا إحساساً مشتركاً تجاه الأشياء؟ وهو أول مظهر من مظاهر الثقافة المشتركة؟
لا، أبداً..

إن مجتمعنا ينعم بوحدة سياسية ذات قوة كبيرة.. ولكنه لا يملك (إرادة عامة) التي هي التعبير العملي عن الوحدة الثقافية.

طرح أحد أدبائنا ونقادنا، قبل بضع سنين، القول بأن ثقافتنا ليست واحدة، بل هي مختلفة حسب كل منطقة. وكنت من الذين وقفوا أمام هذه الأطروحة وكأنها قيلت بدون جدية. غير أن الآن وأنا أكتب مولياً بصري نحو المجتمع، أرى أنها تحوي غير قليل من الجدية والأمانة مع النفس.

ليست ثقافة كل مجتمع واحدة. ولكن المسألة نسبية وذات أبعاد، فهناك أبعاد نعرف منها الثقافة الواحدة، أو الثقافة المتعددة فردياً وجماعياً.

(٥)

أدى البعد الجغرافي وانعدام وسائل الاتصال الاجتماعي والنفسي، واختلاف سبل العيش.. إلى بناء ثقافي غير متجانس في مجتمعنا.

أما الآن وقد انطوت الأبعاد الجغرافية والنفسية معاً، اختلطت سبل العيش، وتشابكت العقد الحياتية، فالذي يقف حائلاً دون التوحد الثقافي شيء آخر مختلف عن تلك الأسباب السابقة.

نحن نقف في مهبط حضارة عاتية، حضارة ليس لنا إلا أن نشارك فيها، إن لم يكن بالإنتاج فلا بد أن يكون بالاستهلاك.. فما هي الرؤية المشتركة التي نملكها ونحن نقف أمام هذه الحضارة العاتية؟!.

المفترض أن المناهج التعليمية هي المسؤولة عن توليد مثل هذه الرؤية، عن بلورة ثقافة مشتركة تجاه هذه الحضارة تملك على الأقل حرية الأخذ، أو القدرة على الاختيار.

ماذا صنعت وتصنع مناهجنا التعليمية؟!.

لقد أبقت المتعلم على حاله، تماماً كما ولدته أمه. إنها ملأت فضاء رأسه بمحفوظات، لم تعرفه على ذاته، لم تعطه المعرفة ذات المصاييح التي تمكنه من رؤية حاضره ومستقبله، وكيف يساهم في صوغها على ضوء وقوفه أمام تلك الحضارة الساحقة.

وبقي التباعدها على حاله، إنه جغرافيا نفسية جديدة بدل الجغرافية الطبيعية السابقة.

٩. ما هو المفهوم؟

(١٩٩٤م)

ماذا تعني كلمة (مفهوم)؟

يقول القاموس:

(المفهوم هو المعنى الذي تستدعيه كلمة ما في ذهن الإنسان غير معناها الأصلي، وذلك لتجربة فردية، أو جماعية. كما إذا ذكر اسم شارع ما، فإنه قد يذكر المرء بشيء يكرهه أو يحبه له ارتباط بهذا الشارع).

تراكم المعاني وتعددتها لتجربة فردية أو جماعية هو المناخ الذي يتولد فيه (المفهوم) وكلما كان هذا التراكم كبيراً وذا مسار تاريخي طويل، كان المفهوم أكثر تعقيداً.

خذ مثلاً مفهوم (التربية) لم يولد هذا المفهوم بالمعاني التي يحملها الآن دفعة واحدة، بل هو مثل الشجرة التي غرست منذ بداية التاريخ الإنساني، ولا تزال الأجيال تسقيها وتهذب من أغصانها لتنمو فيها أغصان أخرى.

ومن ميزات المفاهيم الأساسية أنها تهاجر من حضارة إنسانية إلى حضارة إنسانية أخرى.

خذ مثلاً مفهوم (الطفولة). لقد هاجر هذا المفهوم مثل غيره من عشرات المفاهيم الحديثة من أوروبا إلى مختلف جهات الأرض، ولكن المفهوم حين يهاجر تجري عليه التحولات.

إن ألوانه تتغير، ويتبدل نظامه الغذائي فيكبر أو يضمحل حسب شروطه الحضارية الجديدة، وحسب كمية الهواء والشمس التي تعطى له.

هل هذا ما أريد قوله؟ لا. ما أريد قوله سيكون حلقة أخرى.

(٢)

لكل مفهوم تطوره وفق شروط الحضارة التي يولد فيها حسب ما أوضحته حلقة الأمس، لهذا لابد من احترام تلك الشروط في استخدامنا اللغوي للمفهوم، وإلا جردناه من مقوماته الذاتية.

لكن ماذا يحدث في ساحة استخدامنا نحن العرب للمفاهيم؟ هل نحترم ميلادها وتطورها وشروطها؟. لا أعتقد ذلك.

إن من يُلقي نظرة ولو كانت سريعة على كيفية استخدامنا للمفاهيم، يصاب بالذعر. إنه ليس استخداماً بل مجزرة.

خذ مثلاً مفهوم (النصر). النصر والهزيمة مفهومان ولدا منذ بدء صراع الإنسان مع الطبيعة ومع نفسه بعد ذلك.. إنهما وُلدا قبل قبائل وهايل، وعلى مر القرون أخذ معناه في التراكم. فدخلت عناصر عديدة في معناه منها الديني ومنها البشري الذي يستند إلى (أخلاق الفروسية) ومنها ما يحمل لون الحضارة التي تفرزه.

عندنا نحن العرب من السهولة بمكان أن يصبح النصر هزيمة، والهزيمة نصراً في وضوح النهار.

لا تذهب ببصرك في أعماق التاريخ بعيداً كان أم قريباً، ان ما حدث في اليمن هزيمة لكل الأطراف اليمنية، بل هو هزيمة لكل العرب والمسلمين، ولكنه ببساطة أصبح نصراً.

كيف؟!

لا أحد يدري.

١٠. الهدف المشترك.

(١٩٩٤م)

(١)

يمكن وصف الوقوف وسط المسافة بين التراث والمعاصرة بالعجز. ولكن هل هذا العجز نابع من قصور ذاتي في المثقف، أو من عوائق موضوعية ومن شروط لم تنضج أو أحبط نضجها؟.

في اعتقادي إن العجز ليس قصوراً ذاتياً، بل هو نتيجة لظروف تلوي إرادة المثقف وقدرته على أن يتعامل مع دروب المستقبل بضوء كاف.

صهر التراث والمعاصرة، والخروج من هذا الصهر بأغصان خضراء أو بمفاهيم واضحة يحتاج إلى أشياء كثيرة، من أهمها (الرؤية النقدية).

لا أقصد بالرؤية النقدية تلك المقدرة التي تمكنا حين نقرأ نصّاً أن نغوص فيه ونعرف موقعه في سياقه الإبداعي.. لا، لا أقصد هذه. أعني بالرؤية النقدية ذلك السلوك الذهني الذي يقودنا دائماً إلى أن نكون في حومة المقارنة الجادة بين كل شيء وأي شيء. هل هذه الرؤية متوفرة لدى مثقفينا؟.

لا.. أبداً.

مثقفونا (كُلُّ يغني على ليلاه) سواء كانت هذه الليلى قيمة تراثية أو قيمة معاصرة دون (غربال) نقدي يمكنه من الانتقاء والصهر.

ولكن هل المثقفون وحدهم الذين يغني كل منهم على ليلاه؟.

لا.. فالقصابون والتجار والحمالون والفلاسفة ومن فوقهم ومن تحتهم.. كل منهم يغني على هذه الليلى، أو تلك التي في ذهنه هو فقط.

(٢)

أن يغني كل فرد في المجتمع على ليله، فهذا معناه انفراد التماسك الاجتماعي، معناه غياب الحس المشترك، ومعناه أنه أصبح لكل فرد سلم من القيم يختلف عن الآخرين.

تصوّر مجتمعاً لا يلتقي أفرادُه على هدف مشترك، ولا تجمع رؤية مشتركة بينهم.. ماذا يكون فعله، أو رد فعله أمام هذا الاضطراب الكامل في العالم كله؟.

لنجعل الحديث محصوراً بالفئة المثقفة ليكون أكثر تحديداً وصدقاً وارتباطاً بالحلقات السابقة؛ هل هناك هدف مشترك يحدد حوله هؤلاء المثقفون، ويسفكون دماء أعلامهم من أجله؟. أقول جازماً: لا.

لأن الأهداف التي حُددت منذ القرن الماضي كان تحديدها يفتقر إلى الوضوح، وإلى معرفة الطرق المؤدية إليها. وحين اتضح أنها أهداف أحبطت لأن كل الطرق المؤدية إليها قد سدت.. فماذا بقي في نفسية المثقف؟ بقي الإحباط واللامبالاة. بل أكثر من هذا وأمضى فداحة، بقي البحث عن هدف شخصي بحت.

قد يفسر الإحباط واللامبالاة، بل هما قد فسرا بصورة علمية مقنعة، ولكن بماذا وكيف وعلى أي ضوء نفسر أن يبحث المثقف عن هدف شخصي وليأت بعده الطوفان؟!.

وهل يمكن من الأساس أن يتلاءم الهدف الشخصي مع الثقافة بما هي رؤية وهدف، لا مجرد نزوة لغوية، أو زوبعة لغوية؟!

(٣)

أن يكون لإنسان ما هدف أو أهداف شخصية.. هل هذا خروج على الصواب، أو جنوح عن سلم القيم النبيلة؟
لا. أبداً.

فالإنسان بما هو كائن طبيعي لا بد من ارتباطه بأهداف شخصية، فلماذا إذن طرحت الحلقة السابقة غمراً ولمزاً حول ركض المثقف خلف هدف شخصي؟.

طرحت ذلك لما يلي:

إن ميزان شرعية أو عدم شرعية الهدف الشخصي هو أن يكون غير متعارض أو متعارض مع أهداف المجتمع.

كذلك فإن أخلاقية الهدف الشخصي موجودة أو منعدمة حسب تغطيتها أو عدم تغطيتها بغطاء لغوي يقول الحق ويريد به الباطل.

حين ننظر بنفاذ إلى الفئة المثقفة تحت هذا الضوء، وننظر ركض كل فرد منهم وراء هدفه الشخصي.. أليس من الواجب الاجتماعي والأخلاقي أن نقول له: قف..؟. قف لنفحص هدفك هذا، هل هو متعارض مع أهداف المجتمع أولاً؟ وهل استخدمت اللغة بلاغتها، حماستها، لتصبغ هدفك الأسود بالبياض أم لا؟.

ونعود لطرح السؤال الأساسي في الحلقة السابقة، وهو: هل هناك هدف مشترك يلتف حوله المثقفون؟.

لا، ليس هناك.

تري، لماذا؟.

(الهدف المشترك).

حين تنصب إرادة فئة ما نحو هدف مشترك.. فهذا يعني أن هناك قناعة واحدة، أو مقارنة الملامح والتجذرات في نفوسهم جميعاً.

يصبح الهدف هنا هدفاً جمعياً. وأول ما يتطلبه الهدف الجمعي هو الخروج من الذات إلى الآخر فالآخر.. أي إلى (النهر الكبير) أو المجتمع.

هل تملك الفئة المثقفة هذا؟.

ما كنا نقرؤه في الخمسينيات والستينيات من أعمال إبداعية نلمس فيه لمساً محاولة (الأنا) الأخذ بيد (نحن) إلى هدف مشترك، هدف لا يمكن أن يوصف بالتوق إلى الأفضل، محاولة غرس الأشجار (بواد غير ذي زرع).

لكن ماذا رأينا بعد هذا؟.

بدأت الأنا تضمر، تنهزم حتى أصبحت تلك (الأنا) التي نعرفها في ساحة الإبداع لا تختلف عن تلك التي نراها في ساحة التجارة. وكل ذلك بحجة التعبير عن الذات.

وأصبحت الأعمال الإبداعية -في أغلبها- لا تعكس إلا دخول الذات في الذات أكثر فأكثر. أما هذا العالم الخارجي، هذا الواقع، هؤلاء الناس.. كل هذا لم يعد موجوداً إلا على صورة تأوهات انتقامية.

لم يتم فصل المثقف عن (نحن) بإرادته قطعاً، وأقصد بالمثقف هنا (المبدع)، لا كل من ملأ كفيه بحفنة مفردات من القاموس.. ولكن: هل قاوم؟ وما درجة مقاومته لمن سلبه إمكان أن (تنقسم ذاته في ذوات كثيرة) على مستوى العالم العربي كله؟.

التأولج يعني في ألسنتنا، وعلى أقلامنا، يعني التحزب أو (التأطيف) - إن صح نحت هذه الكلمة من كلمة طائفة - ولذا لما تم هذا الربط - ولا أدري كيف تم - راح المثقف شيئاً فشيئاً يتحلل من الوفاء للمستقبل، مستقبلة هو، ومستقبل مجتمعه، أي راح يتحلل من الهدف المشترك.

إنها حجة (فاقع لونها)؛ أنا مبدع، فأنا إذن خارج التاريخ، خارج المجتمع، كما أنا بصورة أكيدة خارج اللغة.

هذه الحجة هي أول الهروب وآخره:

الحزبية تقتل الإبداع، هذا أكيد. التأطيف يقتل الموضوعية، هذا أكيد.. إذاً علي أن أكون وحدي مبدعاً فقط.

هل تؤدي المقدمة إلى هذه النتيجة؟.

بمعنى أن المقدمة صحيحة، فهل النتيجة صحيحة؟ هل حين يكون الإبداع متناقضاً مع التحزب والتأطيف، هل معنى هذا أن على المبدع أن يعود إلى ذاته، ويقفل عليه أبواب مشاعره وتصوراتهِ وتطلعاتهِ؟!

لا، أبداً.. وهذا هو المأزق النفق الذي وقع فيه مثقفونا.

ليس معنى السير نحو هدف إنساني أو اجتماعي التحزب، ولا التأطيف، ولا حتى الالتزام بوسيلة أو أسلوب محدد.

هذا السير معناه فقط أن تكون رؤيتك الإبداعية، لفتتك، إرادتك الثقافية متجهة نحو هدف جماعي.

لا يمكن لمثقف أن يسير بدون مصباح الشارع.. فهل من الضرورة أن نسمي هذا أدلجة؟!

أعود إلى النقطة المحورية التي طرحتها الحلقة السابقة، وهي التبرير الشائع الذي تخندقت فيه الفئة المثقفة والذي يقول: ما دامت الأدلجة منافية للإبداع، فما على المثقف إذن إلا أن يتحرر من كل حصار للتاريخ أو الجغرافيا، ما عليه إلا أن يركب جملاً لغوياً ويضرب في مناكبها في أي اتجاه كان.

قاد هذا التبرير ويقود المثقف إلى هاوية لا قرار لها؛ لم يقده فقط إلى عدم الالتزام برؤية جماعية مشتركة، بل قاده وبسرعة إلى أن يقف ضد هذه الرؤية في كثير من الأحيان.

هذه هي خطورة هذا التبرير.

حسناً أيها السيد المثقف، لا تكن مؤدجاً ولا تكن رقماً ضائعاً في أرقام الجماعة.. كن كما أنت، مستقل الفكر والعاطفة والوجدان، واستخدم اللغة كما شئت استخداماً قاموسياً أو استخداماً كيماوياً، خذ حريتك المطلقة.. ولكن هناك خطأ أخضر ليس لك أن تتجاوزه، هو أن يكون فعلك الثقافي فعلاً يصب في اتجاه المستقبل، في اتجاه ازدهار الحياة للجميع.. أما أن تستخدم هذا التبرير غطاءً لوصولك إلى أهدافك الشخصية، فمعنى هذا أنك خرجت من الساحة الثقافية إلى ساحة أخرى.

أيها السيد المثقف:

((يعرف الموج فارسه كالجواد

أعيناه فوق الضفاف

أم على الموجة الصاعدة؟

تشجع وقل: أين أنت؟)).

(٧)

- أهلاً أهلاً.. أراك تكتب عن الفئة المثقفة هذه الأيام؟.

-نعم. وهل هناك فئة أشد تناقضاً، وأكثر هشاشة منهم حتى تخوض فيها الأفلام آمنة مطمئنة؟.

-ماذا تعني بكلمة مثقف؟.

-لست خيالياً كثيراً فأقصد بها (المثقف العضوي) ولا أكاديمياً فأقصد بها كل من ملأ كفيه بحفنة من مفردات القاموس، وراح يضرب بها ذات اليمين وذات الشمال باحثاً عن رزقه. كلا. أقصد بالمثقف من يملك رؤية مستقبلية، ويعمل بمسؤولية وجدانية على إيصال هذه الرؤية إلى أبعد مدى اجتماعي.

-هل تعرف أنك من مخلفات القرن التاسع عشر؟.

-لماذا؟.

-لأنه عصر صياغة المفاهيم. أما قرننا هذا فهو عصر تحطيمها. ولذلك عليك أن تحمل عصاك وتذهب إلى هناك.

-ما كل هذا؟! ألأني قلت: أن المثقف هو من يعمل بمسؤولية وجدانية؟!

-وهل هذا كلام يقال هذه الأيام؟!

يا عزيزنا:

المثقف هذه الأيام هو من يمشي وأمامه لوحة مكتوب عليها بحروف كبيرة: إذا درّت نياقك فاحتلبها.

إن عصر المثقف الذي كان يقول: (أمشي وأمامي هوة)، قد انتهى.

-أنت متشائم إلى حد الظلمة.

-بل أنت المتفائل إلى حد السخرية. اسكت.. بلا مثقفين بلا بطيخ.

١١. سلوكننا اللغوي.

(١٩٩٤م)

اللغة محايدة..

إنها خزان فخم من المفردات يستخدمها كل فرد حسب طريقته وحسب مقدرته. ولكنها في اللحظة التي تتحول فيها إلى أسلوب، أي استخدام فردي، تصبح غير محايدة. لماذا؟

ليست الإجابة من الإجابات الجاهزة، لأن الموضوع يتعلق بأشياء كثيرة، ويمكن الدخول إليه من أبواب متعددة، وأول تلك الأبواب هو ارتباط السلوك اللغوي بسلم القيم عند الإنسان.

القيم التي نؤمن بها وتلك التي لا نؤمن بها، لها أكبر التأثير على أسلوبنا اللغوي، على سلوكنا اللفظي، شعرنا بذلك أو لم نشعر.

مثلاً:

سلوكنا اللغوي مع الأطفال ليس مثله دليل، لو درسناه على درجة وعينا وتشبعنا الحضاري، فالمجتمعات الحضارية تخاطب الطفل من خلال قيمة كبرى، هي أنه فعالية، أو يملك عدداً من النشاطات لها أن تعبر عن نفسنا.

أما المجتمعات الأخرى فهي تعامله من خلال قيمة سلبية هي أنه مجرد لوحة لتلقي الأوامر والنواهي والفكاهات الصغيرة.

هذا مجرد مثل.

إن دراسة المجتمعات من خلال نشاطها اللغوي يضع البرهنة الكاملة أمامنا على هذا الارتباط الوثيق والمضمر غالباً بين القيم وبين اللغة.

(٢)

ليس العجيب في اللغة فقط ارتباطها بالقيم السائدة، أو تلك التي في طريقها إلى النمو، وليس فقط في ارتباطها الجدلي بالتفكير أو وجوده اللغوي.. العجيب فيها بالإضافة إلى ذلك شيء آخر، أفردته بالذكر لأنه يثير الفزع.

اللغة شجرة ضخمة تُغيّر أوراقها، بل حتى أغصانها، وأعني بها (سياقاتها) من جيل إلى جيل. لا تحتاج هذه البديهيّة إلى تأكيد، ولكنها توجب الفزع.

كيف؟

إن التغيّر اللغوي يرافقه أو يوازيه تغيّر في طريقة التفكير، تغيّر في الرؤية، ليس فقط العقلية بل حتى الرؤية البصريّة، كما أثبتت الدراسات حول (الشعريّة).

ما معنى هذا؟

معناه أننا نحن الذين انصاغت رؤيتنا الذهنية والبصرية وطرائق تفكيرها في مناخ لغوي، أصبحنا في مناخ لغوي آخر.
حسناً:

هل تطوّرنا يكون موازياً لتطور اللغة؟

لا أعتقد ذلك.. ومن هنا تهب رياح الفزع.

اللغة قطار لا نجلس داخله، بل نمسك به ونحن نسير على أقدامنا، فإذا أسرع ولم نُسرّع فلا بد من تخلفنا عنه، ومعنى التخلف عن اللغة هو التخلف عن طرق التفكير التي وصل إليها العصر.

أحد الحواريين سائلاً: ماذا تفعل لإصلاح المجتمع؟

كونفوشيوس مجيباً: (صحّح اللغة. فإن لم تكن اللغة صحيحة، فإن ما يُقال لن يكون هو الشيء المراد. وإذا كان المقول غير المراد فإن ما ينبغي الأخذ به يظلُّ مُهملاً وإذا بقي ما ينبغي الأخذ به مهملاً، فإن الأخلاق والفنون تتحلل. وإذا ما تحللت الأخلاق والفنون، فإن العدالة ستبتلى بالضلال. وإذا ما ابتليت العدالة بالضلال، فإن الناس سيتهون. لهذا كله لا مكان للاعتباطية فيما ينبغي قوله، إن هذا الأمر فوق كل شيء). محمد جواد رضا- فلسفة التربية.

(إن من البيان لسحرا)

هذا قول صادق مهيب، ولكن ماهو السحر؟

السحر في اللغة: الصرف، تقول: سحره عن كذا، أي صرفه وأبعده. ويطلق أيضاً على إخراج الباطل في صورة الحق.

يحمل المعنى اللغوي الأوّل كل مافي كلمات كونفوشيوس من حكمة بالغة. ذلك لأن في اللغة قدرة هائلة على صرف الأذهان والقلوب عن أهدافها.

ونحن العرب، كما هو معروف، أكرم الأمم في صفح الألفاظ، والانسياق معها إلى حيث يريد رنينها، لا مانريده نحن من رنينها.

ليس هذا الكلام إعادة لمقولة (العرب ظاهرة صوتية) فتلك مقولة إنشائية، ونحن هنا نتكلّم عن ارتباط اللغة بالقيم.. نتكلّم عن تحوّل الألفاظ في الاستخدام الفكري، لا الوجداني، إلى غايةٍ بدلا من أن تكون وسيلة.

(٤)

قال مدرس الجغرافيا: يفصلنا عن بلدنا نهر.

سأل طلاب الفصل: كيف نعود إلى منازلنا؟

أجابهم: تعبرون النهر.

صاحوا، وأبصارهم تشكل رسمة لجسر النهر المكسور:

نحن لا نعرف السباحة، ولا زوارق لدينا، نحن جائعون.

عندما بكوا، وأيديهم تزيد ضغطها على خواصرهم، بكى معهم

المدرس، وقال: الحق علينا، لم نعلمكم السباحة، نحن الكبار

لا نعرف السباحة أيضاً). تركي ناصر السديري/ النهر/ حادي

بادي.

أريد نقل هذه القصة القصيرة الجميلة لتركي السديري، من حقلها
الدلالي الذي يقصده إلى حقلٍ آخر، هو الحقل اللغوي.

(فاقد الشيء لا يعطيه)

تُريحنا هذه البديهيّة في أحيان كثيرة من عناء البحث عن الأسباب،
ومن عبء السؤال: لماذا كان هذا فاقداً وذاك غير فاقداً؟.

يأخذ الأطفال السلوك اللغوي من الكبار، سواءً كان هذا السلوك
صحيحاً أو خاطئاً، فلماذا لا نعوّد أنفسنا على السلوك اللغوي
الصائب؟.

ليس السلوك اللغوي فقط جمع المفردات ضمن علاقات أو جُمْل
تحمل معنى، إنه قبل ذلك طريقة في التفكير وطريقة في الأخلاق.

ولم أرَ في عيوب الناس عيباً - كنقص القادرين على التمام.

١٢. الاختلاف بين الثقافات.

(١٩٩٥م)

(١)

إن الجهد المشترك في مقاومة الإنسان للطبيعة ومحاولة ترويضها وتسخيرها وما ينتج عن ذلك من عقبات يستخدم الإنسان طاقته العضلية والذهنية لتذليلها.

إن هذه المقاومة باعتبارها جهداً جمعياً يشترك فيه جميع الأفراد، هي التي تدخلهم في خلافات. ولا بد أن تكون هذه العلاقات مختلفة من مجتمع إلى آخر، لأن نوعية الظروف البيئية تختلف من مكان إلى آخر. كذلك نوعية الحلول التي يصنعها المجتمع للمشاكل التي تجابهه مع الطبيعة، أو مع بعضه البعض.

نأتي هنا إلى سؤال أهم مما سبق، هو: ما هي مظاهر الاختلاف بين الثقافات وبين الثقافة الواحدة في عصرين مختلفين؟ وكيف تنشأ؟. سأجيب بإسهاب على هذا السؤال.

(٢)

يعتبر الاجتماعيون أن الخاصية النفسية للتقدم هي الابتكار، والخاصية النفسية للتخلف هي التقليد.

أي أن هناك من المجتمعات من يسود التقليد نشاطه الذهني والعملية، أي ثقافته.. وهناك من المجتمعات من يسود الابتكار هذا النشاط فيه.

(هناك أحلام تشترك فيها الإنسانية جمعاء وتقف على رأس الأهداف والقيم التي يسعى إليها الإنسان أو المجتمع البشري. هذه الأهداف حددتها الفلسفة القديمة بثلاث قيم هي: الحق والخير والجمال).

أما الفكر الحديث فيحددها بثلاث قيم هي : الحرية والعدل والسلام.

إننا نقصد بالحرية هنا معناها الفلسفي لا السياسي؛ فالتخلص من الفقر حرية، والخروج من الجهل حرية، والشفاء من المرض حرية، وكل أنواع الانفكاك من القيود التي تكبل وصول الإنسان إلى السعادة، تسمى: حرية.

(٣)

هذه الأهداف أو الأحلام أو القيم أو ما شئت سمها.. هي التي تتحكم في السير الذهني للمجتمع البشري كله، وهي التي تشكل كل ثقافة من ثقافته.

فكيف تتم صياغة هذه الأهداف؟.

إن نوعية الصياغة لها هي التي تجعل المجتمع متقدماً أو متخلفاً، مقلداً أو مبتكراً.

يقول المفكر الصدر: (.. لكل حركة مثلها الأعلى، وهذا المثل الأعلى هو الذي يحدد الأهداف والغايات، وهذه الغايات هي التي تحدد أوجه النشاط البشري وقد أطلق التعبير القرآني على هذا المثل الأعلى تعبير «الاله»).

(أفرايت من اتخذ إلهه هواه).

يضاف إلى هذا التحليل للنشاط البشري، أن الأهداف الاجتماعية لم تولد دفعة واحدة، بل هي كقطرات الماء تجتمع قطرة قطرة، موجة موجة.. حتى تكون نهراً كبيراً.

لقد انشغلت الفلسفة كثيراً بالبحث في كيف تطور الذهن البشري؟ ولكن الإضافة التي أضافها المفكر الصدر هي أنه لاحظ كل جوانب الإنسان الداخلية والخارجية في صوغ هذا النشاط.

(٤)

عندما يقول الإنسان: هذا حسن وذاك قبيح، هذا حق وذاك باطل.
عندما يقول هذا فهو يحدد نوعية السلوك الذي يسلكه ويحدد موقفه
من هذه القيمة الحسنة أو تلك القبيحة، أي: يحدد أسلوب الحياة.
فكيف إذن تتولد هذه المقاييس؟.

اتخذت سאלجابة على هذا السؤال اتجاهين:

يقول الاتجاه الأول أن الثقافة ثمرة الفكر؛ إن تفكير الإنسان هو
الذي وضع هذه المقاييس والموازن للخير والشر والحسن والقبيح،
فالقيم والعادات التي تطبع سلوك المجتمع هي نتيجة أفكار أفرادها
وثمرة أذهانهم.

ويقول الاتجاه الثاني أن حياة المجتمع المادية هي واقع موضوعي
ومستقل عن إرادة الناس، أما الأفكار والنظريات والقيم فهي تتولد
من خلال اصطدام البشر بهذا الواقع الموضوعي.. إن الواقع هو الذي
يولد الأفكار.

(٥)

الاتجاهان اللذان أشارت إليهما الحلقة السابقة...

ويؤيد العشرات من المفكرين على مر التاريخ الاتجاه الأول،
ويؤيد عشرات الاتجاه الثاني، وسيبقى هذا الاختلاف مستمراً.
ما معنى هذا؟. معناه أن الأفكار لا تأتي وحدها هكذا، ولا يتغير
الواقع الموضوعي وحده: (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما
بأنفسهم).

فهناك إذن تفاعل بين الفكر والحياة والإنسان.. وبناءً على درجة
هذا التفاعل ونشاطه الجدلي يتغير الواقع وتتغير الأفكار.

ويأتي هنا سؤال آخر: إذا كانت الثقافة هي هذا المزيج من التفاعل بين الفكر والواقع.. فما هو السبب في اختلافها بين مجتمع وآخر؟ لماذا هذا الاختلاف؟.

(٦)

جواب السؤال السابق هو أن العناصر التي يتكون منها أي مجتمع هي ثلاثة: الإنسان، الطبيعة، العلاقة بين الإنسان والطبيعة وبين الإنسان الآخر.

العنصران الأولان (الإنسان + الطبيعة) شرطان لوجود أي مجتمع، ففي كل مجتمع إنسان وطبيعة.

أما العنصر الثالث وهو (العلاقة) فهي التي تختلف من مجتمع إلى آخر تبعاً للكيفية التي يتعامل بها الإنسان مع الطبيعة ومع الآخر.

لا يعني المجتمع (فلسفياً) مجموع الأفراد، بل يعني ما بينهم من علاقات، لأن الحياة الاجتماعية ليست موجوداً مادياً مؤلفاً من أجسام الأشخاص وإنما هو بالإضافة إلى ذلك موجود معنوي مؤلف من كل شيء مؤثر في الحياة المشتركة بين الأفراد.

هذا التفاعل وحدوده، وما يضع المجتمع له من ضوابط، هو الذي نسميه (العلاقة).

١٣. مفهوم الثقافة.

(١٩٩٥م)

(١)

ماهي الثقافة؟ ما هي أوجه نشاطها الفاعل في حياتنا؟.

حين نراجع الجذر اللغوي نجد أن: ثقف، يثقف.. معناه صار حاذقاً فطناً. وثقف الشيء، معناه: أقام المعوج منه. والإنسان أدبه وهذبه وعلمه.

غير أن هذا الجذر اللغوي لا يفيدنا هنا في التعرّف على كلمة ثقافة، لأنها من الكلمات التي تعدّت معناها الأصلي إلى معانٍ أخرى عديدة، أي أنها من الكلمات التي هاجرت من نطاق الكلمة المفردة إلى نطاق (المفهوم).

دخلت الثقافة بمعناها المتداول الآن إلى الساحة الفكرية والنقدية في اللغة العربية منذ مئة عام فقط، حاملة المعنى الأوروبي الذي يقصدونه من مرادفات هذه الكلمة.

ما هو هذا المفهوم؟

وكيف بيناه؟ أو عرّبناه؟.

هذا ما سوف تجيب عليه الحلقات القادمة انشاء الله.

(٢)

عرّفت منظمة اليونسكو الثقافة بأنها: السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعاً بعينه.. وهي تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة، كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظام القيم والتقاليد والمعتقدات.

وعرّفها المفكر مالك بن نبي بأنها: مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي يعيش فيه.

وعرفها زكي نجيب محمود بأنها: مجموعة القيم التي توجه الإنسان وتسيره وتقدم له المعايير التي يزن بها الأشياء والمواقف ليختار.

جاءت هذه التعريفات الثلاثة من منابع مختلفة الزمان والمكان، كلها تحاول تحديد مفهوم الثقافة.

مالذي نستفيده منها؟.

(٣)

نستفيد من تلك التعريفات:

١- أن الثقافة تعني كل الأشياء المادية والفكرية والروحية التي تؤثر في سلوك الإنسان، وتحدد رؤيته إلى الكون وإلى الإنسان والحياة.

٢- أن لكل مجتمع ثقافة سواء كان بدائياً أو حضارياً، متقدماً أو متخلفاً، فقيراً أو غنياً.

٣- أن الثقافة تختلف باختلاف المجتمعات، بل تختلف باختلاف العصور في المجتمع الواحد.

يأتي هنا السؤال:

كيف نبني الثقافة في المجتمع؟ أي كيف تتولد القيم، والأفكار، وتصبح تقاليد تطبع السلوك الفردي والاجتماعي؟.

١٤. التعصُّب.

(١٩٩٥م)

(١)

(اعلم أيها الأخ أنا لا نعادي علماً من العلوم، ولا نتعصب على مذهب من المذاهب، ولا نهجر كتاباً من كتب الحكماء والفلاسفة مما وضعوه وألفوه في فنون العلم، وما استخرجوه بعقولهم وتفحصهم من لطيف المعاني).

إخوان الصفاء.

ظهر إخوان الصفاء في البصرة عام (٣٧٣هـ - ٩٨٣م) وقد اشتق اسمهم كما يقول أحد المستشرقين من قصة (الحمامة المطوقة) في كيلة ودمنة التي تقول: (إن الحيوانات «إذا صفت أخوتها» وتبادلت المعونة فيما بينها.. تستطيع الفكك من شباك الصياد، وغيرها من المخاطر).

حين نقرأ هذا النص لـإخوان الصفاء ونعرضه على واقعه التاريخي، يأخذ بعضنا العجب، إذ كيف يمكن في القرن الرابع الهجري وهو أحد القرون الذهبية أن نعادي علماً من العلوم، أو مذهباً من المذاهب؟!.

غير أن هذا التعجب ليس صحيحاً، فهناك في العصور الذهبية علوم نصب لها العداء، ورجمت مذاهب بالسهام والنبال والسيوف، وهناك بالحجارة فقط، وهناك وهناك.. مما يصعب تفصيله.

ولكن هل نختلف نحن بعد ألف سنة عند ذاك الذي حدث في القرن الثالث والرابع؟.

هذا هو السؤال.

(٢)

يبدو أن العصبية القبلية تحولت في تلك العصور التي توصف بـ(الذهبية) إلى عصبية أخرى، أو إلى (تعصب) للعلوم والمذاهب والآراء.

ما هو التعصب؟.

يقول القاموس النفسي: (التعصب عبارة عن اتجاه نفسي موجب أو سالب، يجعل الشخص يقف موقفاً معارضاً أو مؤازراً لفكرة أو موضوع معين، دون أن يكون ذلك مبنياً على دليل منطقي، بحيث يكون ذلك مصحوباً بشحنة انفعالية تحول بين الفرد وبين السلوك السليم).

ويؤدي التعصب إلى عزل الأفراد والجماعات المتعارضة، وإلى إقامة الحدود الفاصلة بينهم، كما يؤدي إلى التهديد والخوف والصراع والسلوك العدواني).

ليس التعصب بهذا التعريف النفسي الرفض المطلق والمسبق لما عند الآخرين من علوم أو آراء فقط.. بل هو الرفض المطلق العدواني أو التناحري.

إنه يتجاوز حتى ذلك الموقف الذي عبر عنه الشاعر القديم (وأظن أنه جاهلي) بقوله:

نحن بما عندنا وأنت بما - عندك راضٍ والرأي مختلف.
إن هذا الموقف يترك مساحة للسلام بين المختلفين، ولكن التعصب لا يترك مجالاً لمثل هذه المساحة.

(٣)

ليس بالمواعظ أو الخطب الرنانة البتراء يمكن علاج التعصب، أو نفي ما عند الآخر من علم وفن ورأي نفيًا قاطعاً.

إن هذا السلوك ليس فردياً حتى نستطيع حصاره وتهذيبه بسهولة.. إنه سلوك جماعي، سلوك تراكم عليه التاريخ والعادات والتقاليد، وملاً أركان الوعي واللاوعي.

مالعمل إذن؟.

العمل البدء من المناهج الدراسية منذ رياض الاطفال، والبدء من المناهج الإعلامية منذ الأفلام الكرتونية، وبالبدء باحترام الطفل منذ الولادة، بل منذ ما قبلها، أي من المرحلة الجنينية.

فهل نحن على استعداد لهذا؟.

لا.. فالعالم العربي كله مشغول بالصراخ والعيول من الجراح التي تزداد نزفاً في جسده وفي روحه.. أما أنه يبحث عن الدواء، أن يعرف ما هو الطريق إلى الشفاء.. فهذا شيء بعيد.

لنعش إذن على حالنا منذ القرون الأولى ننفي علم الآخر، ومذهب الآخر، ورأي الآخر، ونسلم رؤوسنا لرياح الخيال، ونقول في رومانسية وخيلاء: نحن (خير أمة اخرجت للناس).

١٥. ما هو التاريخ؟.

(١٩٩٥م).

(١)

حين ينطرح السؤال (ماهو التاريخ؟) فباستطاعة كثير هنا الإسراع إلى الإجابة عليه.. فالتاريخ لغة هو: تحديد الوقت، أما اصطلاحاً فهو: سلسلة الوقائع الماضية.

إنه تعريف يوحى بالاكْتفاء الذاتي، بل بالرشاقة والصدق.. ولكن هل التاريخ (فعلاً) هو مجرد الوقائع الماضية؟
لا. أبداً..

لا تدخل الوقائع الماضية بنفسها (عنوة) في الذاكرة، حتى يتشكل منها التاريخ. إن هناك آلافاً من الوقائع لم نع بها فلم تدخل فيه، إنها تدخل حين (نعي) بها.. فالوعي إذن جزء من التاريخ.

لذلك لا بد من إضافة شيء على هذا التعريف وهو أن التاريخ ليس الوقائع الماضية وحسب، بل الوعي بالوقائع الماضية وكيفية سردها.

مالفرق بين التعريفين؟.

هذا ما سوف نصل إليه في سلسلة طويلة من الحلقات القادمة.

(٢)

وضع بعضهم كلمة (التاريخ) بالألف اللينة علماً على الوقائع الماضية. وكلمة (تأريخ) بالهمزة علماً على كيفية سرد الوقائع.

غير أن التعقيد ليس في كيفية الوصول إلى أحد المفهومين، أو كليهما. التعقيد هو في أننا حين ندخل (الوعي) في التاريخ كجزء مقوم.. نكون قد فتحنا باب تدخل الحاضر في الماضي على مصراعيه.

كيف؟.

إن الذي يكتب التاريخ، يسرد الوقائع، لابد أن تكون بينه وبين تلك الوقائع مسافة زمانية تطول أو تقصر، ويتضح هنا كم هائل من الصعوبات الشائكة التي تقف في طريق المؤرخ.

ملاحظة:

ستكون آراء لمؤرخين عديدين نبشتها من هنا وهناك في هذه الحلقات حول التاريخ.. لذا اقتضى التنبيه على ذلك.

(٣)

إن الحادثة التي وقعت في الماضي لم تحدث من تلقاء نفسها. إنها حدثت لأن هناك بشراً. هؤلاء البشر بتفاعلهم الاجتماعي هم الذين أحدثوا ذلك.

وإذن، كيف نعرف الأسباب التي أوصلتهم إلى تلك الواقعة دون غيرها، أي: كيف نقوم بعملية استبطان كاملة - حسب التعبير النفسي - حتى نعرف كيف حدثت تلك الحادثة؟.

إن الذي يكتب الحادثة الماضية لا يكتب برؤية زمن وقوعها، إنه يكتبها حسب رؤية الحاضر، وفق منظور زمنه. وينشأ هنا التعقيد الذي لا مرد له.

يقول المؤرخ الألماني الشهير (رانكه): إن المؤرخ يصف الحدث التاريخي كما وقع فعلاً.

ويعلق عبدالله العروي وهو أحد مفكرينا المعاصرين على هذا القول ساخراً: إن هذا تحديد واجب، لا تقرير واقع.

(٤)

إننا حين نمطر أسماع المؤرخ بكلمات مثل: الصدق، الموضوعية، الأمانة، الضمير.. لا نكون قد فعلنا شيئاً حين لا تكون رؤيته الداخلية مبنية على الاستجابة لهذه المفردات الأخلاقية.

ماذا إذن؟.

إننا مهما مددنا أبصارنا فسنرى دائماً حجاباً مستوراً بيننا وبين التاريخ، إنه الزمن الماضي نفسه.. ولكن هل معنى هذا أننا نكف عن المحاولة ونقفل الأفق بيننا وبين الماضي، بل - وهذا هو الأهم - هل في إمكاننا أن نفعل ذلك؟.

يقول المتنبي:

لا أشرئب إلى ما لم يحن طمعاً - ولا أبيت على ما فات حسرانا.

الأبيقوريون وحدهم هم الذين دعوا إلى الإيمان باللحظة الحاضرة وحسب، غير أننا نعلم أن المتنبي ليس أبيقورياً، فهو الذي يقول:

ألا ليت شعري هل أقول قصيدة - فلا أشتكي فيها ولا أتوجع؟!
إذن حين قال بيته الأول مدعياً ألا علاقة له بالماضي، كان يكذب على نفسه، وعلينا، كما هي عادته.

الماضي جزء من بنائنا الداخلي، العاطفي والوجداني والمعرفي.. فكيف يمكن الفرار منه؟ إنه الذي يلون حاضرننا ويعطيه هويته.

(٥)

أحد تعريفات التاريخ أنه: السعي لإدراك الماضي البشري وإحيائه.
ترى لماذا نحياه؟.

نحياه لأننا في حاجة إلى فهم حاضرننا، إن الماضي البشري هو:
(النظم الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية والاعتقادات والأخلاق
والأساليب الفنية) ومنظومة القيم الأخرى.. وهذه هي المفاهيم التي
لم تزل، ولن تزال، تفعل فعلها فينا.
ولنضرب مثلاً باللغة:

هل اللغة مجموعة من المفردات هاجعة في القاموس؟ كلا. فاللغة
هي المحيط التي تنمو فيه قدراتنا الذهنية، وهي لا تحمل سياقاً واحداً
قادماً من التاريخ، سياقاً يمكن الإمساك به، والتحكم فيه، إنها تحمل
إلى جانب السياق اللغوي سياقاً علمياً، وسياقاً فكرياً، ووجدانياً، ومن
مجمل العلاقات بين هذه السياقات كلها وغيرها يولد فينا (التكوين
النفسى المشترك).

(٦)

إن علاقتنا باللغة هي نفس علاقتنا بالتاريخ.

ومع ذلك فلا يمنعنا ارتباطنا الجذري بالتاريخ هذا من أن نؤثر
فيه، كما يؤثر فينا.. لكن قدرتنا على الفعل مرهونة بأننا لا ننفذ إليه
إلا (بمقدار ما خلقه من آثار).. (و هذه هي الصعوبة في الوصول إلى
حقيقة الماضي، لأن هذه الآثار نفسها وضعت منتقاة، وتكمن وراءها
أهواء تخالف الحقيقة في كثير من الأحيان).

كيف إذن يمكن الوصول إلى الحقيقة التاريخية؟
أول من حاول الإجابة على هذا السؤال هو ابن خلدون.
لقد أعاد هذا المفكر الكبير ظاهرة الخطأ في التاريخ إلى أكثر من
سبعة أسباب، ولكنه ألح على سبب واحد بصورة أساسية.
وهذا ما سوف نراه في الحلقة القادمة إن شاء الله.

(٧)

يقول ابن خلدون:

(الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم
والأجيال بتبدل العصور ومرور الأيام، وهذا داء دوي شديد الخفاء،
اذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من
أهل الخليفة. وذلك أن أحوال الأمم والعالم وعوائدهم ونحلهم.. لا
تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر.. إنما هو اختلاف على الأيام
والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال).

يضع ابن خلدون هنا قانوناً يعصم من الخطأ في التاريخ، وهو
(قانون النفور) ذلك القانون الذي أرساه على قاعدة علمية هي قاعدة
(السببية).

كيف؟

هذا ما سنعرفه لاحقاً.

(٨)

(القانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان او
الاستحالة.. أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز
ما يلحقه من الأحوال لذاته، وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا

يعتد به، ولا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك، كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه).

أعطى ابن خلدون بهذا ضوءاً هائلاً لتمييز الخاطئ من الصحيح في الحقائق التاريخية. ليس هذا وحسب، بل وأنه - وهذه هي اضافته الفاصلة الكبرى - ربط الانتاج الفكري بالانتاج المادي، وبهذا عبّر عن الفكرية المركزية في المادية التاريخية، وهي التي تربط وعي الناس بوجودهم الاجتماعي، فهو يقول:

(اعلم ان الدولة تنتقل في أطوار مختلفة، وحالات متجددة، ويكتسب القائمون عليها في كل طور (خلقا) من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر، لأن الخلق تابع لمزاج الحال الذي هو فيه...).

(٩)

قاعدة الهرم التي أرساها ابن خلدون بكفاءة، وهي قانون السببية بقيت كما هي قاعدة فقط، ولم يبنِ أحد عليها شيئاً إلى أن صحا العملاق الأوروبي من سباته فظهر هناك ما سمّوه (السببية في التاريخ).

ترى ماهو هذا المفهوم؟.

حين نقرأ رواية نجيب محفوظ (ثرثرة فوق النيل) تنقاد أنظارنا تلقائياً إلى شخصية غريبة من شخصيات الرواية (نسيت اسمه الآن) تختلط في ذهنه الأشياء ويهدم الفاصل بين الماضي والحاضر والمستقبل. يصبح الزمن كتلة واحدة، ويفقد أي تتابع، غير أن هذا (اللاتتابع) يصبح في ميزان النقد الحديث إبداعاً فريداً.

يستعين النقد هنا بنظرية فرويد التي اكتشفت (اللاشعور) والتي تعتبر حتى الكوايس ذات مغزى دلالي، أي أن لها ارتباطاً بالسببية، ومعنى هذا ان السببية تدخل حتى في النشاط اللاواعي للإنسان، فكيف إذن بنشاطاته الواعية !!.

(١٠)

التاريخ نتيجة من نتائج النشاط الإنساني، فهل يرتبط بالسببية؟ هل هناك منطق داخلي يربط بين الأعمال التي يقوم بها البشر؟.

أنكر مؤرخون كثيرون السببية، منهم المؤرخ الشهير شبنجلر الذي يقول: (التاريخ مثقل بالقدر، خال من القوانين). وقد ضرب هؤلاء مثلاً بأنف كليوبترا، ذلك الأنف الذي لو زاد ذرة واحدة، أو نقص ذرة واحدة، لتغير مجرى التاريخ، وكون أنف كليوبترا على ماهو عليه، ماهو إلا نتيجة صدفة محضة.

غير أنه مع بدء إرساء علم التاريخ في القرن الثامن عشر استؤنف تفكير ابن خلدون، فاتخذ مونتسكيو نقطة انطلاقه من المبدأ القائل

أن هناك أسباباً عامة، مادية ومعنوية، تفعل فعلها في التاريخ.. وقد طوّر هذا المبدأ في كتابه (روح الشرائع) حين قال: (من السخف الاعتقاد بأن القدر أفرز كل الآثار التي نشاهدها في العالم، والناس لا يخضعون لأحكام أوهامهم وحدها، ذلك لأن سلوكهم يتبع قوانين أو مبادئ معينة مستقاة من طبيعة الأشياء).

(١١)

إن فكرة (ان التاريخ يتشكل من ترتيب أحداث الماضي في سياق منظم، قوامه السببية) أصبحت فكرة راسخة منذ القرن الثامن عشر.

(إن البديهية القائلة أن لكل شيء سبباً، هي إحدى شروط قدرتنا على فهم ما يجري حولنا، والمأزق المنطقي المتعلق بالاحتمية، أو الإرادة الحرة، لا ينشأ في الحياة الحقيقية، فالأمر لا يدور حول أن بعض الأعمال البشرية حرة في حين أن سواها محدد.. فالواقع هو أن كل الأعمال البشرية هي حرة ومحددة معاً).
حسناً:

التاريخ محكوم بالسببية، ولكن هل نظرنا نحن إليه محكومة هي الأخرى بالسببية؟
إذا أعجبنا أنف كليوبترا، وأنكرنا السببية في التاريخ، فإننا لا يمكن أن ننكرها في نظرنا إليه.
كيف؟.

ذلك موضوع الحديث لاحقاً.

(١٢)

لا يمكن أن ننكر السببية في نظرنا إلى التاريخ، ذلك لأن: (لكل منا بالضرورة رؤيته، وعقيدته، وقيمه وقدرته. لا بد أن ينظر إلى التاريخ من خلال هذه المفاهيم كلها).

وإذا نظر إلى التاريخ من خلالها فلا بد أن يعطيه تعليلاً مختلفاً عن تعليل آخر لا ينطلق من رؤية مماثلة. إن مجرد اختيار حادثة دون أخرى، أو تفصيل موقف على آخر، هو فعل سببي بدون ريب.

بقيت هناك نقطتان؛ الأولى يطرحها السؤال التالي: ماهي العلل وراء سبر التاريخ؟.

ونجد أجوبةً عديدةً على هذا السؤال، متفرعة من رؤية أولوية هذا السبب على ذاك، أو ترتيب هذا السبب على ذاك، وتتنظم في نظريات،

هي: النظرية العرقية، والنظرية الجغرافية، والنظرية الاقتصادية، والنظرية الدينية، ونظرية البطولة، ويضيف الشيخ المطهري ما يسميه (النظرية الفطرية) وهي ما يعبر عنه في كتب التاريخ بـ(نظرية الاتجاه الإنساني إلى التعاون).

(١٣)

لا أريد الوقوف على النظريات السابقة، فالذي يهمني هو التأكيد على مبدأ السببية الذي تعترف به كل واحدة من تلك النظريات، سواء اتفقنا أم اختلفنا.

تلك هي النقطة الأولى.. أما الثانية فهي التي يطرحها السؤال التالي: ما مدى الصواب والخطأ في هذه النظريات ككل، وبصورة عامة؟.

هناك صواب بدون شك؛ فالجغرافيا مثلاً هي العامل الثابت في التاريخ، وكذلك فالاقتصاد له فعله الواضح والحاسم في النشاط البشري، كذلك الدين الذي يكاد تأثيره لا يخفى على ذي عينين.

وحتى نظرية البطولة لا يمكن نسيانها تماماً.. إذن هناك صواب، ولكن إلى جانب هذا الصواب هناك خطأ أيضاً. كيف؟.

هذا ما سوف نعرض له لاحقاً.

(١٤)

من البديهي أن تلك النظريات وما تنطوي عليه من تعليل لم تأت من داخل التاريخ، بل جاءت من خارجه.. إنها فعل فلسفي محض، وهو غالباً ما يسقط قوانين مرحلة على مرحلة أخرى، فالتعليل الجغرافي،

أو البطولي، هو تعليل من خارج التاريخ للتاريخ، ونعود هنا بصورة دائرية إلى ما قاله ابن خلدون عن أسباب الخطأ في التاريخ.

حين وصلنا إلى أن هناك قانوناً سببياً للتاريخ، وأن عدة نظريات وراء هذا القانون لتفسيره، نكون قد وصلنا تلقائياً إلى مشارف ما يسمونه (فلسفة التاريخ).

فما هي فلسفة التاريخ هذه يا ترى؟. هي البحث في المبادئ العامة التي يخضع لها تطور المجتمعات البشرية، وهي تعنى بتفسير التاريخ على ضوء نظرية عامة، على أنه كل غير مقسم إلى أحداث جزئية.

و موضوع فلسفة التاريخ هو: (تحقيق الإنسان للكمال، لا بوصف ذلك مجرد إمكانية، بل بوصفه عملية تتحقق فعلاً).

(١٥)

موضوع فلسفة التاريخ هو: (تحقيق الإنسان للكمال). ومعنى هذا أن للتاريخ هدفاً يسعى إلى تحقيقه وهو الكمال، أو السعادة، أو المعرفة أو الخلافة في الأرض، أو حتى اللذة. أي حسبما تضعه كل مدرسة فلسفية، وتعتبر أنه هو هدف التاريخ.

علينا إذن أن نسأل: ماهو هدف التاريخ فعلاً؟.. لأن هذا الهدف لا يقتصر على الماضي، بل يمتد إلى المستقبل، وهذا ما يجعل فلسفة التاريخ نفسها تشمل الماضي والحاضر والمستقبل، بحيث نستطيع التدخل حتى في المستقبل، ولذلك أصبحت فلسفة التاريخ سلاحاً أيديولوجياً من أمضى الأسلحة.

إذن مرة أخرى: ماهو هدف التاريخ؟.. إذا كان التاريخ يسير وفق أسباب معقولة، فما هو هدفه، ما هي غايته؟.

نلتقي بثلاث مفردات في حقل الإجابة على هذا السؤال، هي:
التقدم والتطور والتغير.

(١٦)

التطور والتغير مفهومان فيزيائيان نلمسهما في الطبيعة، لكن ليس ضرورياً أن يصبح التطور أو التغير، تقدماً.

التقدم خاص بالطبيعة البشرية، ومعناه الخطو، أو الاقتراب أكثر فأكثر إلى الهدف.. أو بعبارة أشد وضوحاً ارتفاع الفرد أو المجتمع على نفسه. فالتقدم إذاً جزء من التغير، فكل تقدم تغير، ولكن ليس كل تغير تقدماً.

نجد هذا المعنى في كتب الدين وكتب الفلسفة، وكتب التاريخ، ذلك: (لأن الإنسان كائن عاقل والعقل يدعو إلى تحسين أحواله وتمكينه من الحياة السعيدة. إن كل مجتمع يسعى إلى هذا الهدف بالضرورة).

لكن، هل تقدمت البشرية حقاً؟.

يجيب البعض بالنفي، فالبشرية لم تتقدم، ذلك لأن العلم فقد برأته الأولى، حين أصبح خادماً للمؤسسات الاستغلالية والعسكرية.

والأخلاق دمرها زلزال الخروج على القيم، وإذن فالبشرية تسعى حثيثاً إلى الخلف، إنها ترجع القهقري.

(١٧)

راح منكرو عصر النهضة يبحثون عن السبب في ذلك الخمول والانتباض اللذين تحدث عنهما ابن خلدون، فنجد أن السبب هو (الاستبداد) عند الكواكبي، كما نجد أسباباً أخرى عند الأفغاني وعبد ريشيد رضا، وخير الدين التونسي وغيرهم..

غير أن هؤلاء وأمثالهم -كالطهطاوي- لم يرسموا صورة قائمة للوضع العربي كما رسم مؤلف كتاب (فلسفة الحضارة) ألبرت اشفيتسر للوضع الأوروبي والعالمي.. فقد وصف الفلسفة بـ (الحارس النائم)، وحين تنام الفلسفة ينام التساؤل، أي ينام العقل البشري كله، فلا يرى شيئاً.

يقول أحدهم: (إن أهم خلل في حياتنا الراهنة هو سيطرة الوسيلة على الغاية.. سيطرة ما أنتجه الإنسان على الإنسان نفسه، ولذلك أصبح صريع ما يسمونه الاغتراب أو الاستلاب).

غير أننا رغم ذلك كله، وحين ننظر إلى العالم بعينين غير دامتعتين، نلمس ألواناً من التقدم البشري لا يمكن الجدل فيها على الإطلاق.

(١٨)

ليس ما مضى مهماً كثيراً، أو أن أهميته أكاديمية.. المهم هو الوقوف على الموضوع التالي: (نحن والتفكير التاريخي).

خاض مفكرٌ فاضلٌ من مفكرينا المعاصرين في هذا الموضوع طويلاً، هو عبدالله العروي. غير أنني لن أخوض فيه خوفاً فلسفياً كما فعل، بل سأطرحه ببساطة مناسبة لزاوية قصيرة سيارة.

هناك بيت شعري يقول:

أبى الثمر الفج عن جذعه - انفصلاً وينفصل الناضج.
يحتوي هذا البيت على فكرة فلسفية تقول: متى يمكن أن نفكر في الشيء؟.. وتجب هي بنفسها على السؤال قائلة: نفكر في الشيء حين نجعل بيننا وبينه مسافة ما، أي حين ننفصل عنه ولو مؤقتاً فتكون هناك ذات ويكون هناك موضوع، هنا فقط يمكن التفكير في أي شيء.

نحن العرب والمسلمين نملك تاريخاً مجيداً مضيئاً واسعاً، لا شك في ذلك، ولكن هل نملك تفكيراً تاريخياً؟.

(١٩)

يجيب كثيرون، وأنا واحد منهم، على السؤال السابق بالنفي؛ أي العرب لا يملكون تفكيراً تاريخياً للأسباب التالية:

السبب الأول: نحن منغمسون في تاريخنا، مثلما انغمس بنو تغلب في قصيدة عمرو ابن كلثوم، حيث سخر أحد الشعراء منهم بقوله:

ألهى بني تغلب عن كل مكرمة - قصيدة قالها عمرو بن كلثوم
يفخرون بها مذ كان أولهم - ما للرجال لشعر غير مسؤول.
وما دمنا منغمسين هكذا فنحن لا نستطع رؤيته على حقيقته،
وبهذا أصبحنا فيه، وخارجة في وقت واحد.

لقد كتب أحد مؤرخينا المعاصرين فصلاً رائعاً تحت عنوان
(التاريخ العبد والتاريخ الحافز).. إنه فصل رثائي داعم، كان بودي
نقله حرفياً، ولكن صفحاته العديدة لا تسمح بذلك لزاوية قصيرة.

(٢٠)

السبب الثاني: إن أول ما يتطلبه الفكر التاريخي هو ادراك
العلاقات التي تربط كل فرد بمن حوله، وما حوله، حتى التماسك
الاجتماعي الشامل.. فهل نحن كذلك؟.

السبب الثالث: تتقيّم تلك العلاقات حسب حيزها الفردي
والاجتماعي، والمكاني والزمني.. بحيث يصبح الزمن، كما يقول
أحد المفكرين، بُعداً رابعاً لأي حادثة أو فكر ننظر إليه.

السبب الرابع: الشعور الحارق القلق والإيجابي بتعقد الحياة
وتشابكها، واستخراج مافي الأحداث من مضمون إنساني.. فهل
نملك هذا الشعور؟.

السبب الخامس: التساؤل عما حدث ويحدث قبل وبعد آية واقعة من الوقائع.. فهل عندنا هذا التساؤل؟.

(٢١)

السبب السادس: تطبيق قوانين المرحلة على آية حادثة تاريخية بدون زيادة أو نقصان.. فهل نملك ذلك؟.

تلك هي شروط وصفات الوعي التاريخي التي لا بد منها حتى نستطيع علاج ما يعانیه حاضرنا من أمراض.. فهل هذه الشروط والصفات، أو حتى بعضها، متوفر فينا؟.

أعتقد أن الفرار من هذا السؤال الأخير ضروري للاستمرار في الراحة التي عبر عنها ابن خلدون بالخممول.

لا يا ابن خلدون.. لماذا سميتها خمولاً؟ إنها راحة ومشروعة... ألم يتعب أجدادنا في بناء تاريخ مجيد؟ ألم يضحوا بجهدهم وأموالهم، بل وبأنفسهم، من أجل بناء ذلك التاريخ؟.

إذن يا ابن خلدون لماذا تستكثر علينا أن ننام تعويضاً عن سهرهم؟.

١٦. التفكير الحضاري.

(١٩٩٦م)

(١)

هناك ما يسمونه (التفكير الحضاري). وهو تفكير يمتاز بسمات محددة يمكن إجمالها في صفتين مركزيتين هما: الشمول والموضوعية.

الشمول معناه ألا تجعل نظرك ثابتاً على جزء واحد من أجزاء موضوع ما، أو مشكلة ما؛ فحين تريد إصدار حكم -مثلاً- على مجتمع.. لابد من دراسة كل أنماط السلوك الحركي والذهني لذلك المجتمع، كل نشاطه الجسدي والروحي.. وإلا أصبح حكمك مبتوراً وغير حضاري.

يذهب كثير من الناس إلى الغرب ثم يعود لاهجاً بدون انقطاع بأن الغرب منحل وبدون قيم وفي طريقه إلى الجحيم.. إن هذا الحكم ينقصه الشمول، لأنه لم ير من الغرب إلا جانباً واحداً.. إنه لم يصر إلا جانباً واحداً من الهرم.

والموضوعية معناها أن تضع لجاماً حديدياً على عاطفتك -مهما استطعت إلى ذلك سبيلاً- لأن تدخل العاطفة في النظر إلى شيء ما وإصدار حكم عليه، ذو مزالق كثيرة.. فبإمكان العاطفة أن تحيل الضوء إلى سواد، والسواد إلى نهار ساطع.

والآن.. أنت: هل تستطيع أن تجعل تفكيرك حضارياً، أي شاملاً وموضوعياً؟.

(٢)

وصفت (التفكير الحضاري) في حلقة سابقة بصفتين هما: الشمول والموضوعية. لقد كانت حلقة متسرعة لأنها خاضت في تحديد صفات التفكير الحضاري قبل أن تحدد مفهوم الحضارة. فما هو مفهوم الحضارة يا ترى؟.

من يصنع إلى الاستخدام اليومي للغة في الأسواق وفي دوائر العمل، يسمع كثيراً هذه العبارات (سلوك حضاري) و(ذوق حضاري) و(عدم رميك للنفايات عرض الشارع فعل حضاري) الخ. وحين يسمع هذا يظن أن مفهوم الحضارة مفهوم محدد وواضح لدى جميع الناس.. والواقع غير هذا.

الواقع أن مفهوم الحضارة من أكثر المفاهيم تعقيداً وصعوبة في جعله تحت ضوء واضح أمام بصر جميع الناس.

الحضارة تراكم هائل ومتطور يشترك فيه التاريخ والجغرافيا والتفاعل الإنساني الدائم مع هذين العاملين المهمين. ذاك التفاعل الذي يولد الأفكار والتقاليد وتصطرع أو تصطلح عشرات المفاهيم والتطلعات فيه.

وسنتقف على مفهوم مثل هذا الكم من التعقيد وقوفاً تعريفاً مستنداً في الأساس على مصدرين كبيرين هما: الموسوعة العربية العالمية ومؤلفات المفكر قسطنطين زريق.

(٣)

(إن من أهم مقتضيات الحياة الصحيحة، جلاء المفاهيم الأساسية التي تقوم عليها. فهذه المفاهيم هي التي تحدد الغايات التي تتجه إليها حياة الأفراد والمجتمعات، وتعين الوسائل التي تتخذها هذه الحياة، وتكيف سائر الاختيارات الواعية وغير الواعية التي تكونها وتميزها عن سواها).

يضع هذا الكلام الذهبي للمفكر قسطنطين زريق مصباحاً شديداً للإضاءة بين أيدينا.. نرى تحته بوضوح ضرورة معرفة المفاهيم التي تقوم عليها حياتنا، أو تقود حياتنا بعبارة أكثر دقة.

ترتبط ثلاثة أشياء أساسية بالمفاهيم في حياة كل مجتمع بشري، هي: الغايات، والوسائل والخيارات.. فبدون غاية يصبح سير أي مجتمع بلا هدف، وبدون وسيلة يصبح الوصول إلى الغاية ضرباً من الخيال أو الوهم المريض.. وبدون الخيارات يصبح مسير أي مجتمع مسيراً آلياً أو محصوراً في نفق.

وباعتبار أننا في حضارة، ووارثو حضارة أو حتى حضارات.. فلا بد من إيضاح وتجلية كل المفاهيم التي تفعل في حياتنا بوعي أو بدون وعي.. بإرادة أو غير إرادة.

الحضارة إذن هي من أهم تلك المفاهيم التي لا بد من الوقوف عندها لنعرف: إلى أين نسير نحن بالضبط؟.

(٤)

(الحضارة طريقة حياة نشأت بعد أن بدأ الناس يعيشون في مدن أو مجتمعات نظمت في شكل دول).. و(الحضارة تشمل الفن والعادات والتقنية وشكل السلطة، وكل شيء آخر يدخل في طريقة حياة المجتمع).

هذا هو تعريف الحضارة حسب الموسوعة العربية العالمية. فهل أدركت ما فيه من تشابك الجذور والأغصان مع سائر المفاهيم التي تقوم عليها الحياة نفسها؟.

تعني الحضارة كل شيء يدخل في طريقة حياة المجتمع.. فهل هناك شيء يسمى علماً أو فناً أو فكراً أو حتى صمتاً وغناء وخضوعاً.. هل هناك شيء من هذه وأمثالها لا يدخل في طريقة حياة المجتمع؟!.

لا. ليس هناك.

وإذن هذه هي الحضارة.. هي التي تتجسد في طريقة تفكيرنا وفي طريقة إظهار أو إخفاء عواطفنا، وحتى في هيئة سلام بعضنا على بعض، وكيفية تناولنا الطعام والشراب.

الحضارة إذن، ومرة أخرى، ليست واحدة.. لا في بواعثها وجذور نشأتها، ولا في عوامل استمرارها أو عدم ذلك الاستمرار. وينشأ من هنا منعطف خطر جداً لفهم الحضارة بمفهومها المتشابك، المتغاير منه والمتشابه.

(٥)

هل نستطيع أن نفضّل حضارة على أخرى من تلك الحضارات التي انتشرت عبر التاريخ والجغرافيا منذ عام ٣٥٠٠ ق.م حتى وقتنا الحاضر؟

ليس هذا السؤال سهلاً، لأن كل حضارة تنطوي على جانبين: مادي وروحي. وتستند الإجابة على مثل هذا السؤال إلى الأمور الروحية.. أي أن الحضارة حسب قول القاموس الفلسفي: (تستند إلى صورة (غائية) تستند إليها في الحكم على صفات كل فرد أو جماعة. فمن طابق تلك الصورة سُمّي متحضراً، ومن لم يطابقها فهو همجي).

أي أن أجوبتنا أو أحكامنا في تفضيل حضارة على أخرى تستند إلى الصورة المثلى التي تسعى هذه الحضارة أو تلك إلى الوصول إليها.

إن اكتشاف الكتابة لا يقل أهمية عن اكتشاف الزراعة في بناء الحضارة الإنسانية. غير أن أحكامنا في التفضيل لا تلتفت إلى مثل هذا، بل تلتفت إلى القيم الإنسانية التي تقوم الحضارة عليها.

تُرى، ما هي العناصر الغائية لحضارتنا؟.

ويجيبنا القاموس: (تتألف العناصر التي تشكل الصورة الغائية في وقتنا الحاضر من التقدم العلمي، وانتشار أسباب الرفاه المادي، وعقلانية التنظيم الاجتماعي، والميل إلى القيم الروحية والفضائل الأخلاقية).

(٦)

تُعَرَّف الحرية بأنها معرفة الشروط الاجتماعية والبيئية، ومحاولة الخروج من قبضتها إلى فضاء أوسع للحركة الإنسانية. هذا التعريف هو ما يفرض العلاقة التلازمية بينها وبين التحضر. كيف؟.

لم يَقم التحضر دفعة واحدة، لم يولد فجأة، كافح الإنسان كفاحاً متواتراً إلى أن وصل إليه على امتداد قرون طويلة.

كان تفكير الإنسان تفكيراً خرافياً، أي أنه يربط النتائج بغير أسبابها، وقد خرج من قبضة الخرافة شيئاً فشيئاً حين راح يبحث عن الأسباب الكامنة وراء المسببات. وهنا فقط وصل إلى أول تحضره.

اكتشف الزراعة هنا، وولد التحضر باكتشاف الزراعة، لأنه ولید الاستقرار، وولدت الكتابة بالاستقرار.. وهنا راحت هذه الكتابة تمد التحضر بكل أغذية النمو والازدهار.

خروج الإنسان من جهله بالأسباب إلى معرفة (السببية).. هذا الخروج هو حرية كبرى وهو تحضر كبير في نفس الوقت.

هل رأيت إذن التلازم الجدلي أو البنيوي بين هذين المفهومين اللذين قامت وتقوم عليهما الحياة برمتها؟.

(٧)

تعريف الحرية بأنها (وعي الضرورة) أو فهم الشروط الاجتماعية والطبيعية للخروج عليها، أو تحقيق إمكان هذا الخروج.. هذا التعريف ليس جديداً، إننا نرى ملامحه في تراثنا.

هناك مسألة معقدة جداً خاض فيها كثير من المفكرين والفلاسفة على امتداد الحضارة العربية والإسلامية، يسمونها مسألة (الجبر والاختيار).

خاض الفارابي كفيلسوف في هذه المسألة بطريقة تختلف عن غيره اختلافاً كلياً، فهو قد ربطها بمسألة (الجهل والمعرفة) حيث ربط الجهل بالجبر، والمعرفة بالاختيار.

إن الجاهل عند هذا الفيلسوف مجبر على أشياء كثيرة.. فهو لا بد أن يخضع لقيود جهله ولعدم معرفته. فقد يرى الحق باطلاً وبالعكس، لأنه لا يستطيع معرفة الأسباب، ولا شروط الوصول إلى الحقيقة.

أما صاحب المعرفة فهو الذي يستطيع بمساعدة مصباح هذه المعرفة نفسها الوصول إلى مواطن الحق والخير والجمال.

هل ترى فرقاً بين ما يرمي إليه الفارابي، وبين تعريف الحرية الحديث، أو تعريف التحضر؟.

(٨)

يقوم التحضر على دعائم عديدة من أهمها (العقلانية) وهي كلمة نسمعها كثيراً، ونقرأ عنها أكثر.. فما هي هذه العقلانية؟ وكيف الوصول إليها؟.

العقلانية هي الاستناد إلى الترابط السببي في تفسير الظواهر المادية والاجتماعية والنفسية والأدبية والفنية جميعاً، ليس صعباً

فهم هذا التعريف فهو يقول ببساطة: إذا أردنا دراسة أو فهم ظاهرة من الظواهر علينا أن نبحث عن سببها، فإذا وصلنا إلى ذلك السبب فقد وصلنا إلى معرفتها.

فهم هذا سهل، الصعب هو تطبيقه. لماذا؟. لأن كيفية الوصول إلى معرفة سبب ظاهرة ما يتطلب أن يكون تفكيرنا سائراً ضمن قوانين، وتحت مصابيح كثيرة، وأول هذه القوانين أو المصابيح هو (الموضوعية).

قالت حلقة سابقة: إن التفكير الحضاري له ميزتان، هما الموضوعية والشمول. والموضوعية هي الابتعاد عن العاطفة أو عن الانسياق انسياقاً لا واعياً في الحكم على الظاهرة. أما الشمول فهو ألا ينظر إلى الظاهرة وكأنها مستقلة عما سواها من الظواهر، أي لا ينظر إليها إلا في حالة ارتباطها بالظواهر الأخرى، ومعرفة درجة هذا الارتباط. أترى أن هذا سهل؟.

(٩)

يقول أحد الفلاسفة الإسلاميين القدماء: (كثير من الناس إنما يحبون ويبغضون الشيء ويؤثرون ويجتنبون بالتخيل دون الرؤية، إما لأنهم لا رؤية لهم بالطبع، أو يكونون قد أطرحوها في أمورهم).

الموضوعية والشمولية هما ما يميزان التفكير الحضاري عن التفكير الهمجي ويتطلبان أن يكون الحب والبغض ويكون الإثارة والاجتناب.. لا بالتخيل، بل حسب الواقع.. فهل يجري تفكير الناس وفق هذا الشرط؟.

هذا ما ينفيه قول هذا الفيلسوف. إن أكثر الناس قد (أطرحوا الرؤية في أمورهم). إنهم يسيرون سيراً لا رؤية فيه، أي لا تفكير، فهو

إما أن يكون سائراً تحت حكم العادة والتقليد أو تحت حكم الصدفة. ويناقض كل هذا التفكير الحضاري.

ليس سهلاً إذا أن نعوّد تفكيرنا على الموضوعية والشمول، ولكن ذلك ليس مستحيلاً، إن المسألة - مهما كانت شائكة - تحتاج إلى تعوّد.. تحتاج إلى أن نروض أنفسنا على كظم العاطفة ولجم التهور، وتقدير الرأي الآخر.

(١٠)

(نَدَد).

هل تذكر منذ متى سمعت هذه الكلمة (نَدَد)؟.

إذا كنت عربياً مديداً العمر فلا شك في أنك سمعتها منذ نصف قرن، أو أنها راحت تتكرر على سمعك منذ نصف قرن، أي منذ الاحتلال الإسرائيلي للأرض العربية.

تُرى ما معنى نَدَد هذه؟. يقول القاموس: (ندد بفلان: صرح بعيوبه - والقطيع: فرقه - وصوته: رفعه. وتناد القوم: تفرقوا وتنافروا).

أي معنى من هذه المعاني القاموسية تقصده الإذاعات والصحف والمجلات وذوو الياقات الزرقاء الذين يمطروننا بها منذ نصف قرن؟!.

التصريح بالعيوب - وهو المعنى الأول - صناعة عربية مورست منذ العصر الجاهلي حتى الآن.. ولكنها صناعة فاشلة وورديّة، لأن التصريح بالعيوب عمل صوتي يطير في الهواء إذا لم تسنده قوة عملية وهي هنا قوة الإقناع الإعلامي على مستوى عالمي وهذه القوة بيد أعوان إسرائيل.

يتعلق المعنى الثاني بتفريق القطيع ولذلك كنا نظن أن إسرائيل قطع - كما هو الواقع التاريخي - ولكن القطيع لم يعد قطعاً.

ولم يبق إذن إلا المعنى الثالث وهو (رفع الصوت) وهذا موجود،
فقد ورثناه من عمنا، ذاك الجاهلي الذي قال:
أشبعتهم سباً وراحوا بالإبل.

(١١)

بعد أن ملأت كلمة (ندد) أسماعنا طوال أكثر من نصف قرن،
بدأت تنحسر تاركة الساحة لتعبير آخر أخذ يحتل الصحف والأسماع،
وهو تعبير: (إن صراعنا مع إسرائيل صراع حضاري).
ماذا يعني هذا التعبير؟.

يعني -أولاً- أننا بدأنا ندرك أن (مفهوم الصراع) قد تغير، فقد
كان الصراع قديماً يعني التغالب بين قوتين متواجهتين وكان غالباً
عضلياً صرفاً. وبعد التطور انضمت إليه مساعدات أخرى هي السيوف
والرماح والدروع والخيول.. أما الآن فقد انتهى ذلك العهد.. لقد
أصبح الصراع حضارياً.

يعني -ثانياً- إدراكنا أن كل ما مضى من أوجه الصراع بيننا وبين
أي عدو قد خسره لأننا لم ندرك هذه الصفة التي أضافها إليه التطور..
وهي صفة الحضارة والتحضر.

يعني -ثالثاً- فهمنا بأننا لا بد أن نكون حضاريين حتى يمكن أن
يكون صراعنا حضارياً، وإلا فمن المستحيل أن تقوم أمة غير حضارية
بصراع حضاري.

فهل نحن حضاريون حقاً؟.

هذا ما خاضت فيه بعض حلقات سابقة، وأظن أن الخوض فيه
ضروري مهما أمكن.

(١٢)

يتطلب الصراع الحضاري، أيّاً كان ذلك الصراع، عسكرياً أو اقتصادياً أو ثقافياً، توفر صفات الحضارة نفسها في سلوك أي مجتمع وفي ذهنه.

وحين وصلنا إلى مرحلة اليقين بأن صراعنا مع إسرائيل، أو أي عدو آخر.. هو صراع حضاري.. فما علينا بعد هذا اليقين إلا الذهاب إلى استقراء الصفات الحضارية فينا.. ومن أهمها صفة (العقلانية).
ما الذي تعنيه (العقلانية) في تراثنا؟.

يقول محمود أمين العالم: (نستخلص من دراسة الدكتور مراد وهبة زاوية محددة لمفهوم العقلانية عند ابن رشد تتمثل في: مناقضة الجمود والتعصب، وعدم احتكار الحقيقة المطلقة.. فضلاً عن الفاعلية في التغيير الاجتماعي..).

ما الذي يفصل بيننا وبين ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨)؟

إنها قرون عديدة، لك أن تعدّها عدّاً. ولكن هل العقلانية بهذا المفهوم الذي حدده ابن رشد موجودة في سلوكنا، وفي تفكيرنا؟
أرجو أن تجيب أنت على هذه الأسئلة.

(١٣)

(المسؤولية: الفاعلية في التغيير الاجتماعي).

هذا هو العنصر الثالث أو الرابع من عناصر مفهوم العقلانية عند ابن رشد، وهو من الأسماء المضيئة في تراثنا.. ترى ما هو المقصود بهذا العنصر؟.

أعتقد أن المقصود به هو (الشعور بالمسؤولية) حسب تعبيرنا الدارج أو الصحفي.

الشعور بالمسؤولية تجاه الذات والآخر. وعندما أقول الآخر أعني الوطن كله، بل الإنسان. والشعور بالمسؤولية تجاه الحياة نفسها.. معناه أن الفرد أصبحت له غاية في الحياة، وبالتالي أصبحت الحياة نفسها ذات معنى كبير.

ليس التغيير الاجتماعي معجزة. ليس خيالاً. إنه ببساطة تضامن كل أفراد المجتمع على أن يقوم كل فرد منهم بمسؤوليته تجاه نفسه وأسرته وعمله وتجاه مجتمعه.

يتم التغيير الاجتماعي بعمل تراكمي يقوم به كل الأفراد، كل في حقل نشاطه المؤهل له. فالعالم والعامل وما بينهما من أنواع النشاط.. كل هذه روافد، مهما كانت صغيرة، فإنها هي التي تصنع التغيير الاجتماعي. هل يفهم كل الذين أتوا بعد ابن رشد هذا؟!.

(١٤)

الشعور بالمسؤولية حين ينبض في كل الأفراد، كل في حقل نشاطه، تكون عملية التعبير الاجتماعي آتية حتماً. فالفعل التراكمي الذي يكمل بعضه بعضاً من جميع الأفراد هو الذي صنع ويصنع التغيير الاجتماعي وبالتالي الحضارة.

والمسؤولية مأخوذة اشتقاقاً من (سأل يسأل) وهنا لابد من التوقف لنعرف (الشعور بالمسؤولية) كيف ينبع، ومن أين يأتي؟.

إن له منابع كثيرة:

فهو ينبع من الدين.. ونقصد الدين عندما يتحول فيه الفكر أو الإيمان إلى عمل وإلى سلوك. أما إذا بقي الدين مجرد قول، فهو لا يمكن أن يكون نبعاً للمسؤولية.

وينبع من ذلك الذي يسمونه (الضمير) ولا يعيننا تحديد مفهوم الضمير وتعريفه الآن، الذي يعيننا أن الضمير حين يكون متوقداً في قلب الإنسان، ورقبياً على سلوكه تنتج عنه مسؤولية حاسمة ليس لصاحب الضمير إلا الاستجابة لها.

وينبع من رقابة المجتمع، وهذه الرقابة ذات أوجه: فبعضها سلبي كالح السلبي، وبعضها إيجابي مضيء إيجابية.. وهي في كلتا حالتها منبع من منابع المسؤولية. وهكذا..

(١٥)

يعتبر الفيلسوف ابن رشد أن أول شيء تناقضه العقلانية وتقف ضده كما يقف ضدها هو (الجمود). فما هو الجمود؟.

هناك جمود في الطبيعة وجمود في الإنسان، يعرف القاموس الجمود في الطبيعة بأنه (القصور الذاتي) بمعنى أن المادة تحافظ على سكونها أو حركتها ما دامت بمعزل عن التأثير الخارجي. أما الجمود في الإنسان فهو حسب تعريف القاموس: (حالة للنفس تفقد معها نشاطه حتى تصبح عاجزة عن رد الفعل على المؤثرات التي تتعرض لها). هنا يفتح باب واسع للتفكير والتساؤل أمامنا: هل ينحصر الجمود في انعدام الفعل؟ أم يتعداه إلى حالات أخرى مثل: أن يكون رد الفعل غير مناسب؟ أو يكون غير صحيح أصلاً؟.

لو وضعت لوحة فنية لأعظم الفنانين أمام رجل قادم تواءم من الصحراء.. ما الذي سيراه فيها يا ترى؟ ما هو رد فعله؟ لن يكون له رد فعل لأن اللوحة لغة، وهي لغة لا يفهمها.

هل هذا الذي يعنيه ابن رشد من مناقضة العقلانية للجمود؟ أم هو يعني شيئاً آخر؟. لا أظن أنه يعني هذا النوع من انعدام رد الفعل،

بل أظن انه يعني ذلك النوع من ردود الفعل الذي لا يكون مناسباً. فالعقلانية حضارية تناقض ردود الفعل غير المناسبة مثل ردود فعلنا حيال اسرائيل.

(١٦)

رد الفعل هو: الفعل الذي يصدر عن الشيء بتأثير فعل آخر فيه. فالرد على الفعل، فعل آخر إلا أنه مضاد له في الاتجاه.

وقد تكلم كثير من المفكرين، وحتى الصحفيين في نقطة بالغة الأهمية، هي استجابة العرب لقضاياهم. وطريقة التفكير في هذه القضايا ما هي إلا ردود فعل محضة.

ما الذي يقصده المفكرون من هذا الكلام؟.

يقصدون أن الذي لا يتحرك للتفكير في قضاياهم إلا إذا وقع عليه مؤثر (فعل) من الخارج.. ليس فقط لا يكون مخلصاً لهذه القضايا، بل إنه لا يفهمها، لأنه لا يفكر فيها إلا بتأثير عامل خارجي.

وحين يكون هذا العامل الخارجي صادراً من عدو لن يسمح لك بفترة كافية من الوقت لتفهم الفعل لترد عليه الرد المناسب، بل هو سيدفع بفعل آخر حتى يجعلك صريع ردود فعل هو الذي يريد، وهو الذي يحدد مداها وفعاليتها.

لقد وقع العرب ولا يزالون في هذا الفخ.

هناك قوى عدوة هائلة مسلحة بكل أسلحة المعرفة والفتك تحقن الجسم العربي بأفعال تعرف مسبقاً قدرة هذا الجسم على رد الفعل عليها، وتحقنه وتحقنه حتى يصبح ريشة في مهب الريح.

هل هذه صفة عقلانية؟.

(١٧)

ورد في الموسوعة العربية العالمية: (الحرب النفسية نوع من الحرب يستخدم الدعاية بغرض التوصل إلى أهداف معينة.. وتلجأ بعض الدول إلى الحرب النفسية لإقناع أعدائها بأنهم لن يكون باستطاعتهم إحراز النصر..).

تهدف الحرب النفسية إذن إلى زرع قناعة محددة في نفس العدو.. هي أنه ضعيف. وهل هناك ضعف أكثر من جعله لا يملك التفكير الهادئ والمسبق في قضاياها، وذلك بزرع ردود الفعل السريعة في سلوكه.

مرة شتم حمار فيلسوفاً فغضب أحد تلاميذه الجالسين حوله، وقال له معاتباً: لم لا ترد عليه؟ فقال الفيلسوف لتلميذه: لو رددت عليه لأصبحت مثله، وهذا هو الهدف الذي يريده.

طبعاً لا أحد يطمع في أن تكون جميع ردود الأفعال العربية ردوداً فلسفية. لا أحد يطمع في هذا ولكن لا أحد يرضى في المقابل أن تكون بدون تفكير.

نجحت إسرائيل وأعوانها في أشياء كثيرة، ولكن أهم شيء نجحوا فيه في حربهم الميدانية والنفسية أنهم جعلونا في قبضة رياح ردود الأفعال السريعة التي أدّت وتؤدي بأكثرنا إلى اليأس.

(١٨)

من الصفات التي ذكر ابن رشد أنها مناقضة للعقلانية، صفة أخرى هي (التعصب). فما هو التعصب؟.

يقول النفسيون: (التعصب عبارة عن اتجاه نفسي موجب أو سالب، يجعل الشخص يقف موقفاً معارضاً، أو مؤازراً لفكرة أو

موضوع معين دون أن يكون ذلك مبنياً على دليل منطقي بحيث يكون ذلك مصحوباً بشحنة انفعالية تحول بين الفرد وبين السلوك السليم، ويؤدي التعصب إلى التهديد والخوف والصراع والسلوك العدواني).

الموقف المعارض والموقف المؤيد؛ كلا هذين نشاط إنساني مشروع.. بل تقوم عليه الحياة البشرية برمتها، ولكن متى يكون سلبياً؟. يكون النشاط المعارض أو المؤيد سلبياً، أي تعصباً حين تصاحبه تلك الشحنة الانفعالية التي تحول بين الفرد وبين السلوك المنطقي.

هل يسود المنطق في المواقف العربية أم التعصب؟.

هل تحتاج إجابة؟.

لم لا تضعها بنفسك؟.

إذا كنت لا تعرف، فأنت لم تقرأ التاريخ مطلقاً.

(١٩)

العقلانية عند ابن شد هي تلك الصبغة الإنسانية البعيدة عن الجمود، وعن التعصب، الهادفة إلى التغيير الاجتماعي إلى أفضل، والمبنية على عدم احتكار الحقيقة.

عدم احتكار الحقيقة.. هذا هو العنصر الذي لم نقف عليه من عناصر العقلانية، ماذا يعني عدم احتكار الحقيقة؟.

الحقيقة هي هدف الجميع في كل زمان ومكان؛ فالفيلسوف يدخل سرايب تأملات، وهدفه الحقيقة، ويقلب السياسي الاحتمالات وهدفه الحقيقة، ويقضي العالم الليل ساهراً وهدفه الحقيقة.

ولكن هناك من يظلم ويقتل مدعياً أن هدفه الحقيقة. وهناك من يملأ سمعك كذباً، ويقسم على أنه يقول الحقيقة، وهناك التاجر الذي يسرقك وهو يدعي الحقيقة.

وإذن فالحقيقة ليست واحدة، أو هي بعبارة أدق ليست ملكاً لأحد. إنها ملك الواقع المتطور دائماً، وهدف الجميع. فلماذا التقاتل عليها إذن؟ لماذا ادعاء ملكيتها؟.

إن احتكار الحقيقة من فرد أو جماعة أو أمة، اعتداء على الإنسانية كلها. هكذا تقول العقلانية التي هي من أهم سمات الحضارة.

(٢٠)

أين نحن من العقلانية؟ ما هي المسافة التي تفصلنا عن الجمود، وعن التعصب وعدم ادعاء امتلاك الحقيقة.. وأخيراً الإسهام الإيجابي في التغيير الاجتماعي؟.

هل عندك جرأة على أن تسأل عربياً واحداً: هل أنت عقلاني أم لا؟ وهل أنت بعيد عن الجمود والتعصب أم لا؟ وهل غادرت الحقيقة بيتكم منذ قرن أو لا؟.

هل تستطيع مجرد توجيه مثل هذه الأسئلة؟.

أنا شخصياً لا أستطع.

إنني على يقين له رأس إنسان وجسم سمكة وجناحا طائر وأظافر أسد ورشاقة غزال.. بأن كل عربي لا يعرف الجمود ولا التعصب، ويمني يومياً نصف التغيير الاجتماعي.. أما الحقيقة، فما ذنبه إذا كانت لا تعرف من بقاع الدنيا كلها إلا بيتهم؟.

قد يكون مثل هذا الكلام قاسياً ولست غافلاً عما به من قسوة، ولكن ما العمل؟ وكل ما بين يديك وأمامك وخلفك يدفعك إلى مثل هذا دفعاً.

قل لي.

١٧. اليقين.

(١٩٩٦م).

(١)

اليقين هو: العلم الثابت الذي لا شك معه. ويعني اليقين في الفلسفة: اطمئنان النفس إلى حكم مع الاعتقاد بصحته. ويقسم الفلاسفة اليقين إلى قسمين:

يقين ذاتي. وهو اليقين الذي لا يستطيع صاحبه نقله إلى غيره، مثل شعور المرء بما في نفسه. وأوضح أمثلته اليقين الصوفي.

ويقين موضوعي. وهو اليقين المستند إلى أسباب تفرض نفسها على جميع العقول مثل اليقين بأن الأرض كروية.

يتفرع عن اليقين الذاتي ما يسمونه بـ(اليقين الأخلاقي) وهو: اقتناع الفرد بأنه يستطيع أن يتخذ إزاء ما يعتقد أنه حق قراراً عملياً موافقاً له).

تتضح من هذه الزاوية خطورة اليقين الذاتي في الحياة الاجتماعية، حين يكون بدون ضوابط صارمة. وهو غالباً ما يكون كذلك.

إن اليقين الذاتي الذي تملكه أنت ليس بالضرورة يكون مثل اليقين الذي يملكه غيرك، بل قد يكون مناقضاً له ومتناحراً معه. فإذا حصل هذا التناحر - كما نرى الآن في معظم بقاع الأرض - فما هي الضوابط أو المقاييس التي تقاس بها صحة هذا اليقين أو ذاك حين يتحولان إلى سلوك عملي يؤثر في الحياة الاجتماعية برمتها؟.

(٢)

في داخل كل منا، أفراداً وجماعات، يقينيات ذاتية، ويقينيات موضوعية كثيرة.. فهل تبقى هذه اليقينيات في حالة تجاوز وثبات، أم يقع بينها صراع قد لا تشعر به أحياناً؟ وحين يقع بينهما هذا الصراع، ترى من يهزم الآخر؟.

يعتقد المفكر فؤاد زكريا أن اليقين الموضوعي هو الذي يهزم اليقين الذاتي، ولا يزال، في التاريخ البشري كله. إنه يعتقد بأن الإنسان كلما ازداد علماً ومعرفة وبمقدار كمية علمه ومعرفته، تخلص من يقينيّاته الذاتية شيئاً فشيئاً، وبالعكس كلما بقي أسير الجهل وقلة المعرفة.

لهذا الرأي بالطبع ما يبرره حسب الرؤية الفلسفية التي يصدر عنها فؤاد زكريا. ولكننا حين ننظر بعين الواقع إلى الساحة البشرية نجد أن اليقين الذاتي هو الذي يهزم اليقين الموضوعي ولا يزال.

ما الذي يتحكم في الجزائر وأفغانستان وغيرهما من البلدان المتناحرة اجتماعياً؟ الذي يتحكم هو اليقين الذاتي لا غيره، بل ما الذي يتحكم في البلدان الصناعية الكبرى المليئة بالمشكلات الاجتماعية؟ إنه اليقين الفردي، النفسي، الذاتي لا غيره.

ترى متى نستطيع جعل اليقينين بدون تناحر؟.

(٣)

(إذا دارت الأرض حول الشمس، فإن سلطة الكنيسة ستتهار)،
برنارد شو.

من سمات اليقينين الذاتي والموضوعي الصراع الدائم بينهما داخل كل فرد، وكل جماعة. وكل يقين يتصر أو ينهزم يجر معه عدداً يقل أو يكثر من (اليقينات).

إن سلطة الكنيسة تستند إلى يقينات كثيرة، ولكن انهيار واحد منها في نظر برنارد شو كفيلاً بانهارها كلها.

كذلك هي الحال حين ننظر في حياة بعض الأفراد الذين تركوا أثرهم في حقبة من تاريخهم. لننظر -مثلاً- حياة الغزالي، كما وصفها

هو بنفسه - فسنجد أن انهيار يقين ذاتي واحد قاده إلى انهيار يقينات بالغة الخطورة.

إننا نستغرب حتى حدود الإدانة من أفراد انتقلوا من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، وبالعكس. غير أن هذا الاستغراب يكون مشروعاً في حالة واحدة هي أن يكون ذلك التنقل لأطماع ذاتية، أما حين يكون ناتجاً عن صراع حاد بين اليقينات، الذاتية والموضوعية، فلا أعتقد أن الإدانة واردة مهما كان الاستغراب واسعاً.

(٤)

(من الممكن)

(من المرجح)

(أغلب الظن)

(أجد في نفسي الميل إلى ذلك) ..

يقف أحد مفكرينا على هذه التعبيرات وأمثالها قائلاً أن هذه التعبيرات هي التي تميز العالم من الجاهل. فكلما ازداد الإنسان علماً أكثر من هذه العبارات البعيدة عن اليقين، والتي تترك الباب مفتوحاً أمام الاحتمالات الأخرى. أما الجاهل فإنه يكثر في حديثه من (لا شك في ذلك)

(إن هذا هو الصحيح)

(هذه حقيقة مطلقة) ..

ولكن ما الذي نقصده هنا بالعالم والجاهل؟.

لا نقصد المفهوم الحرفي، ولا جميع الحالات. فهناك علماء كثيرون في اختصاصات عديدة لا يملكون هذه الميزة. وهناك آخرون

لا يملكون شهادات طويلة عريضة، ولكنهم أكثر قدرة على إدراك أن اليقين ليس ملك أحد.

ومع ذلك يبقى العلم والمعرفة وإدراك أن العلم متطور وليس ثابتاً.. تبقى هذه الأمور هي الضمانة الوحيدة لانتصار اليقين الموضوعي على اليقين الذاتي وبخاصة عندما يكون لا أخلاقياً.

(٥)

يبدأ أبو تمام حماسته بمقطوعة فريط بن أذين التي يقول فيها:
لا يسألون أخاهم حين يندبهم - في النائبات على ما قال برهانا.
إن قول الأخ هو الحق، هو اليقين. وإذا حصل اليقين فلا حاجة إلى البرهان أصلاً.

يتناقض اليقين المطلق في فرد، أو جماعة، مع توجيه الأسئلة. إننا نحتاج إلى السؤال حين نريد الوصول إلى فهم الأشياء بعمق.. حين نريد المعرفة المستندة إلى (السببية). أما إذا كنا على يقين من كل شيء فما هو الداعي إلى السؤال؟.

هكذا كانت الحياة في العصر الجاهلي. هي كذلك في كل عصر يسوده الجهل. أما العصور العلمية فهي عصور الأسئلة المتدفقة من كل حذب وصوب! لماذا هذا؟ كيف صار ذاك؟... الخ.

لقد وقف المفكر الاجتماعي الدكتور علي الوردي في أكثر كتبه على الصراع بين القيم البدوية والقيم الحضرية وكيف فعلت فعلها ولا تزال في حياة العراق بخاصة، والحياة العربية بصورة عامة. مشيراً إلى أن (الذهنية اليقينية) هي التي أوصلتنا إلى ما نحن عليه.

- ألا ترى أنك أرهقتنا بالكلام عن اليقين، سواء كان موضوعاً أو نفسياً؟ لم لا تذهب إلى موضوع آخر؟ هل انسدت عليك جميع الأبواب الأخرى؟ (بس عاد) من هذا اليقين، واذهب إلى حقول أخرى.

- ما هي تلك الحقول التي تريد؟

- أريد أن أوقعك في (شرك) صنعته بيدك كليهما.

- ما هو هذا الشرك؟

- لقد زعمت أن اليقين الحضاري هو اليقين الموضوعي، أما اليقين الذاتي فهو غالباً يقود إلى منزلقات بعيدة عن الحضارة.

وإذن: ماذا تقول في تلك الرؤية (اليقين) التي تصلنا عن طريق الفن، عن طريق الأدب.. أليست تلك الرؤية رؤية ذاتية؟ أليس المنتج الوجداني يقودنا إلى (يقين ذاتي) وإن أمكن وصفه باليقين الوجداني؟ فهل مثل هذا اليقين بعيد عن الحضارة؟

- لا. هذا ليس (شركاً). إن الرؤية الوجدانية ليست رؤية ذاتية فحسب، إنها رؤية، مهما توغلت في خصوصيتها، فهي توصف بالشمول، أي أنها رؤية جماعية ينطق بها فرد، ويعبر بها فرد، لا باعتباره فرداً، وإنما باعتباره حاملاً وموصلاً لرؤية جماعية.

هل اقتنعت؟

١٨. عقبات التفكير.

(١٩٩٧م).

(١)

يطرح المفكر فؤاد زكريا في كتابه (التفكير العلمي) تحت عنوان (عقبات في طريق التفكير العلمي) جملة من العوائق غير المرئية التي تصيب التفكير بالجمود أو حتى الشلل.

لم يكن زكريا أول من بحث تلك العقبات، ولكن له فضل النظرة الشمولية التي طرحها عليها، ومن أهم تلك العقبات التي ذكرها:
-الأسطورة والخرافة:

لم يكن في مقدور الإنسان حين واجه الحياة على الأرض أن يفسر الأشياء والظواهر تفسيراً ((سببياً)) إنه يراها تظهر وتختفي وتتعاقب وتتصارع.. فراح يقيسها على نفسه.

لقد ظن أن لكل شيء ولكل ظاهرة (روحاً) تحركه وتحركها، فالبحر له روح، والكواكب لها أرواح والفيضان له روح.. وهكذا.
بقي هذا الاعتقاد الذي ركب له الخيال البشري أكثر من جناح، حقباً طويلة يحفر لنفسه في داخل الإنسان مخابئ لا يراها البصير ولا التفكير السريع.

لا تزال هذه المخابئ حتى الآن منطلقاً لكثير من التعليقات الأسطورية والخرافية، أي البعيدة عن إعادة الظواهر إلى أسبابها الحقيقية.

تشكل هذه المخابئ -حتى الآن- عقبة كبيرة وغير مرئية في طريق التفكير العلمي أو الحضاري بصورة عامة.

(٢)

من العقبات التي تواجه التفكير السليم، أو الحضاري، أو العلمي، ما يسميه فؤاد زكريا (الخضوع للسلطة).

ويقصد بالسلطة -هنا- السلطة الفكرية السائدة، لا السلطة السياسية. ويضرب مثلاً على ذلك بسلطة أرسطو التي بقيت تسيطر على الفكر الغربي، بل البشري أكثر من ١٥٠٠ سنة. وكان الاستسلام لسلطتها عائقاً من عوائق التفكير الحر.

إن هذه العقبة لا أعتقد أنها وجدت أو توجد في أمة، ثم تفعل فعلها فيها مثلما هي موجودة في الأمة العربية.. إن (الذهنية الماضوية) هي المسيطرة على كل مجالات الفكر العربي، بل لا نبالغ إذا مددنا هذه السيطرة إلى مجال (الوجدان) العربي.

لقد تناولت أقلام كثيرة، منذ عصر التدوين وحتى الآن، هذه الظاهرة التي ضربت أطنابها في رأس كل عربي وأقامت دون نية للرحيل.

إن أي جهبذ من جامعاتنا حين تطرح عليه رأياً خلافاً، سيهرع بدون تفكير إلى تفنيده، حتى لو اجتمعت الشمس والقمر في داخله. ولكنك حين تقول له: (هذا رأي قال به الجاحظ)، هنا تنفجر أساريره ويمشي اليقين على سمعه وبصره وقلبه..

أليست هذه مصيبة؟

(٣)

(لا يمكن معرفة هذا)

(هذا مستحيل)

(في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل)..

ماذا نلمس في مثل هذه التعبيرات؟

نلمس بوضوح (إنكار قدرة العقل) البشري على الفهم، وعلى اختراق ظواهر الأشياء إلى جواهرها، ومن ثم إلى معرفة أسبابها.

إن هذه التعبيرات ليست فقط تملأ الكتب القديمة، بل هي تمتد حتى في أحاديثنا اليومية في المجالس والأسواق.. مما يحيلها إلى (بدهية) لا تقبل الجدل، في حين أنها أكثر العقبات إعاقة للتفكير.

للفكر البشري أجنحة تعرف الطيران في أي فضاء، فلماذا نقصها، أو إذا تطفنا وضعنا الفكر في قفص من اليأس والكسل والاستسلام؟!..

ما نراه الآن يملأ الأرض والفضاء، ألم يكن مستحيلاً قبل خمسين عاماً لا أكثر؟ ما الذي صيره واقعاً ملموساً يهب الحياة جمالاً ورفاهية؟ أليس هو الإيمان بقدرة العقل البشري على الوصول إلى فض المجهول وتطويعه؟!.. بلى، إنه كذلك..

(٤)

(الإعلام المضلل).

هذه هي العقبة الرابعة من العقبات في طريق التفكير السليم، والتي تزداد ضخامة في الوقت الذي تزداد فيه خفاء ومكراً ومراوغة.

كان الشاعر هو القناة الفضائية التي تصب القبيلة، أو صاحب المال.. يصبون فيها فضائلهم على رؤوس الناس المساكين، والناس يصدقون (فمن يساوي بأنف الناقة «الذنب»؟!؟). طبعاً لا أحد.

وتطورت المسألة، أصبح الإعلام (علماً وصناعة) يدخل فيها علم النفس وعلم الاجتماع، وكل ما يجعل على الفكر غشاء رقيقاً، ولكنه من القوة بحيث يقع الفكر في أسرهِ.

لم يعد الإعلام الآن سمعياً وحسب، بل أصبح سمعياً وبصرياً ونفسياً. أصبح يلاحقك حتى سرير نومك، فإذا لم يصبك برصاصة القاتل، أصاب من حولك.

والغريب في الأمر أن تأثير الإعلام يمتد حتى إلى من يعرف أنه كاذب ومضلل، لأن الإنسان لا يفكر في كل صغيرة وكبيرة تمر عليه، فهناك ما يتسرب إلى اللاشعور، ومن هنا تأتي الخطورة.

(٥)

يعرف القاموس الرأي العام بقوله: (الرأي العام هو الاعتقاد الجماعي، أو الاعتقاد الذي يشترك فيه الجمهور وهو لا يوجب أن يكون أصحابه شاعرين بما فيه من خطأ أو ضعف).

أعتقد أن هناك طرقاً كثيرة تصل إلى حد (التقاطع) في الوصول إلى معنى (الرأي العام) فبعضها إيجابي لأنه يتعلق بتبلور الإرادة الجماعية، وبعضها سلبي كما يشير إليه التعريف أعلاه.

إن وصف التعريف (الرأي العام) بأنه لا يوجب أن يكون أصحابه شاعرين بما فيه من خطأ أو ضعف، إن هذا الوصف هو الباب الذي يدخل منه الإعلام (المضلل) إلى توجيه الشعوب توجيهاً مزيفاً، يصل إلى حد أنه يكون ضد مصالحها في أغلب الأحيان.

ما الذي يتحكم في الرأي العام الغربي الآن؟.

هل تتحكم فيه النظرة العلمية التي من المفترض أن تلك الشعوب قد بلغت؟ لا.. أبداً.. الذي يتحكم فيه هو الإعلام المضلل.. الإعلام الذي يحمل بيده عشرين مكياً لا للشيء الواحد، وعشرين ميزاناً للقيمة الواحدة. لذلك أصبحت تلك الشعوب تساق سوقاً لا بالعصا، بل بالإعلام.

كيف تم ويتم هذا؟.

(٦)

(علم النفس)

(علم النفس الاجتماعي)

(علم النفس الجماعي) ..

هذه علوم تولد بعضها من بعض بفعل الانشطار والتراكم.

ولكن أخطرها، وأشدّها فتكاً هو العلم الثالث، أي علم النفس الجماعي لأنه العلم الذي يدرس كيفية دمج الأفراد ببعضهم ودفعهم في اتجاه معين أو ردعهم عنه.

إنه السلاح الذي استخدمه ولا يزال يستخدمه الإعلام المضلل لدفع الناس دفعا إلى ما يريد هو، لا ما يريده هؤلاء الناس.

يقول أحد المفكرين: (و الظاهرة التي تدهشنا أكثر في الجمهور النفسي هي التالية:

أيّا تكن نوعية الأفراد الذين يشكلونه وأيّا يكن نمط حياتهم متشابهاً أو مختلفاً، وكذلك اهتماماتهم ومزاجهم أو ذكاؤهم، فإنه بمجرد تحويلهم إلى جمهور يزودهم بنوع من (الروح الجماعية) .. وتجعلهم هذه الروح يحسون ويفكرون ويتحركون بطريقة مختلفة تماماً عن الطريقة التي كان سيحس بها ويفكر ويتحرك كل فرد منهم لو كان معزولاً).

غوستان لوبون/ سيكولوجية الجماهير/ هاشم صالح ص٥٦.

أرأيت عنف وخبث الإعلام حين يحاول دمج الأفراد ببعضهم ليسلب منهم إرادة التفكير؟!.

(٧)

العقم: حالة تحول دون التناسل في الذكر والأنثى.

ويضيف القاموس: ريح عقيم: لم تأت بمطر. يوم عقيم: لا هواء فيه. عقل عقيم: لا خير فيه، ولا ثمرة منه.

وإذن، فلا يقتصر العقم على عدم الإنجاب أو التناسل في الذكر والأنثى، كما هو مستقر في أذهان الناس، بل هو يشمل حالات كثيرة يمكن اختصارها بالقول: إن كل شيء لا يؤدي وظيفته الطبيعية يُعتبر عقيماً.

إن الفرد لا يكون عقيماً فقط حين لا ينجب أولاداً، بل هو عقيم حين لا يؤدي واجبه الاجتماعي، وعقيم حين يكون سلوكه منافياً للعقيم، وعقيم حين تتسم ذاته بالأخذ دون عطاء.

الفرد الإنساني حقل من الحقول، فإذا كان هذا الحقل مكتظاً بالأشجار، ولكنها دون ثمر.. فهو عقيم مثل ذلك الحقل.

ما قيمة المنجل الذي لا يشذب الأشجار؟.

هذه -إذا لم تخني الذاكرة- إحدى محاورات أفلاطون التي تتناسل فيها أفكار حول فعل المنجل ومداه، وما المنجل في حقله إلا مثل الإنسان في بيته وفي مجتمعه.

هل أنت عقيم؟

ستجيب بغضب: كلا ورب الكعبة.

(٨)

العقم في حدود معرفتي إما أن يكون من الرجل أو من المرأة، أما الاحتمال الثالث أو الفرض الثالث بأن يكون منهما معاً.. هذا لا علم لي به حتى الآن.

ولكن حين نخرج من سياج الذكر والأنثى إلى رحاب واسع، أو تتغير الصورة وتتجسد أمامنا حالات ليست بعيدة عن الغرابة؛ إن الأفراد في كل مجتمع بعضهم عقيم في فكره وسلوكه، وبعضهم الآخر نجيب. ولكن في كل مجتمع - كذلك - لا يبق الفرد في فرديته. إنه لابد منخرط في (التفاعل الاجتماعي).. وهنا يأتي السؤال:

هل هذا التفاعل (التفاعل الاجتماعي) الذي يعيش تحت مظلته جميع الأفراد، يمكن أن يكون عقيماً؟.

السؤال هذا صعب. لماذا؟. لأن (وصف العقم) أي عقم، حين نطلقه على مجتمع، أو على أمة، يكون فيه لون من الإدانة لذلك المجتمع، أو تلك الأمة، وليست الإدانة بمثل هذا الحجم سهلة، ولا بد أن تكون خاضعة لموازن صارمة، وإلا أصبحت اعتداءً.

هنا نصل إلى (مربط الناقة) :

هل الأمة العربية الآن، بحدودها القائمة الآن، بمحيطها وخليجها الآن.. هل هذه الأمة تتصف بالعقم أم بالتناسل؟ وما هي مظاهر هذا العقم - إن وجد - أو ذاك التناسل؟.

هل تعجبك الإجابة على مثل هذه الأسئلة؟.

(٩)

يقول كثير من مفكرينا أن (التفاعل الاجتماعي) في الأمة العربية - الآن - عقيم بشكل مطلق.. بشكل يبعث على الوقوف على الأطلال بكاءً وندباً.

ومعنى عقم التفاعل الاجتماعي أن فكر الأمة عقيم، أو على الأقل يعني أن هذا الفكر غير فاعل، لأنه منفصل عن الواقع، وعن التأثير فيه.

وهؤلاء المفكرون منقسمون على أنفسهم إلى حد التناقض؛ فيعيد بعضهم هذا العقم إلى أسباب داخلية ماثلة في الذهنية العربية بفعل ظروف عديدة.. ويرمي بعضهم الآخر بجريرة هذا العقم على أسباب خارجية، كانت ولا تزال تستهدف هذه الأمة، وتعيقها عن الحركة إلى الأمام.

كذلك فإن بعضهم يتتبع هذا العقم من المنبع إلى المصب، أي منذ الجذور الأولى للفكر العربي. ويوقف بعضهم الآخر حديثه عند الزمن الحاضر، قاطعاً متيقناً أن الماضي كان عطاءً كله.. كان تناسلاً في كل ميدان.

هذه الآراء التي يدلي بها هؤلاء المفكرون، على تقاطعها، لها لون من الصحة، ولها لون من الإغراء يدفع القارئ إلى تقصيصها وتأمل الأطروحات التي تقدمها بتفاؤل تارة، وبيأس وتشاؤم تارة أخرى.

ولكن لا بد من التفاؤل.

(١٠)

ما هي مظاهر العقم في أي أمة من الأمم؟.

إنها كثيرة، ولكن أهمها الآتي:

أولاً- الانفصال عن الواقع.

لم يتم اكتشاف وتشخيص هذا الداء الفاتك الذي نسميه (الانفصال عن الواقع) والموغل في جسم الأمة العربية، في وقتنا الحاضر، بل هو مشخص منذ قرون سحيقة، حين نجد ذلك في أكثر من نص لابن المقفع وبشار وأبي نواس والمتنبي والمعري على صعيد الأدب وحده، فكيف بغيره!.

غير أن الفرق بين إدراك عصرنا لهذا الداء، وبين إدراك العصور السابقة.. فرق كبير، يتمثل في الفرق بين الدوافع والأهداف، والموقف منه بصورة عامة.

إن عصرنا لم يقف عند حدود وصفه، ولا عند لوم الأمة وكيل الصفات السلبية لها، بل حاول أن يتلمس الحلول أو الأدوية الممكنة لهذا الداء.

حاول أكثر من مفكر في عصرنا علاج هذا الداء بإخلاص وبحرقه، حتى أن بعضهم، ومنهم المفكر برهان غليون، جعل محور أهم كتبه وصف هذا المرض، ووصف الأدوية له.

ولكن هل نجح هو وأمثاله؟!

أعتقد ذلك.

(١١)

من مظاهر العقم في أي أمة:

ثانياً- تبديد القوة.

لن تجد هدراً للقوة، أو الطاقة في مجتمع ما، مثلما تجده في المجتمعات العربية. إنك تكاد تلمس عداءً ناشباً بين كل مجتمع وبين طاقاته، الأمر الذي يملؤك رعباً.

يحصر (برجنسكي) مستشار الأمن القومي الأمريكي السابق قوة المجتمع في أربعة عناصر هي:

١- القوة الاقتصادية.

٢- قوة التماسك الاجتماعي.

٣- قوة التلاقي على هدف محدد.

٤- القوة العسكرية.

تُرى، إلى أين سنصل حين ندرس حال الأمة العربية على ضوء هذه العناصر؟! سأجيب على هذا في أسبوع قادم، مكتفياً الآن بعرض مشهد واحد:

لقد استمرت الحرب الأهلية في لبنان حوالي عشرين عاماً.. أهدرت طاقات هائلة فيها، أهمها الإنسان. ولكن هل تغير شيء؟! لا، لم يتغير.. فالأشخاص هم الأشخاص، والنظام هو النظام. هل تعرف ما قاله شوقي في لبنان؟ إنه قال: لبنان والخلد اختراع الله لم - يوسم بأجمل منهما ملكوته.

(١٢)

(أنا مالي؟).

هذا هو ثالث مظاهر العقم في المجتمعات.. (أنا مالي؟) هذه الكلمة الشائعة على كل لسان عربي، والتي لا نحس بغرابة حين نسمعها من كل حذب وصوب.

(أنا مالي؟) ماذا تعني؟.

تعني التنكر لأي وشائج تشد الفرد بمجتمعه. تعني انعدام حس المسؤولية، وتعني بعبارة أوضح (اللا مبالاة).

لقد وقف أحد كتاب هذه الجريدة (محمد محفوظ/ صحيفة اليوم، في ١٣/١١/١٩٩٦) وقوفاً جميلاً، حين ربط بينها وبين تبرير الانحطاط الحضاري في المجتمع، لأن اللا مبالاة هي التي تجعلنا نبرر واقعنا، ونرمي بالتبعات على مشجب آخر.

تُرى ما هي الجذور النفسية/ الاجتماعية لهذه اللا مبالاة؟.

إنها طبعاً لم تهبط من الفضاء، ولم تتحكم في السلوك الاجتماعي من غير سبب. فما هي تلك الاسباب؟

الأسباب كثيرة. ويمكن أن نقف عليها في أسابيع قادمة. ولكن
يكفي الآن أن نقول:...

لا. الأفضل ألا نقول، لأن ما نقوله سيكون مؤلماً، ونحن كما قال
محمود درويش:

(لم نعد قادرين على اليأس أكثر مما يُسنا).

١٩. كيف نقرأ الماضي؟.

(١٩٩٧م)

(١)

(ضباب الرؤية).

لا أقصد بالرؤية هنا معناها الفلسفي، ولا الصوفي، الذي أقصده هو: طريقة قراءة الأشياء. أي، الكيفية التي نتصور بها الأمور من حولنا.

يحتاج الماضي إلى قراءة، لنعرف ما غرسه فينا من أشجار مثمرة، ومن أشواك، ويحتاج الحاضر إلى قراءة، لنعرف إلى أين نتجه؟ وماهي الرياح التي نقع تحت تأثيرها؟ ومن أين هي قادمة، ويحتاج المستقبل إلى تنبؤ، أي إلى قراءة احتمالية، لنعرف هل نحن ذاهبون إلى الليل، أو إلى النهار؟.

هذه القراءة هي ما أعبر عنه -هنا- بـ(الرؤية). كيف قرأنا ماضينا؟ وكيف نقرأ حاضراً ومستقبلاً؟.

ليست الإجابة على هذا صعبة.

هناك مئات الدراسات التي قرأت الماضي، أي هذا الذي يسمونه (التراث).. فما هي الرؤية التي تخرج بها من هذه الدراسات؟. سوف تخرج كما خرج غيرك برؤية ضبابية تحتاج إلى أن تصهرها الشمس طويلاً، لأن الذين درسوا التراث هم أنفسهم واقعون تحت ضباب الرؤية.

إن بعضهم يصور لك الماضي وكأنه أفق تتسابق فيه الشموس بدون توقف، ويصوره الآخر ظلمات بعضها فوق بعض، والثالث تائه يُشير إلى الشموس مرة، وإلى الظلمات مرة أخرى.

(٢)

الماضي ببساطة، أمواج من البشر كانت لهم مطامحهم، وآمالهم ونجاحهم وفشلهم. كانوا يعيشون تحت ظل أنظمة وقوانين وعقائد

وقيم، وكان بعضهم مخلصاً لها، وبعضهم الآخر خارجاً عليها،
ولذلك أصبح هناك ظالم ومظلوم، ومؤمن وفاسق، ومرضي عنه
ومغضوب عليه.

هذا هو الماضي بقضه وقضيضه.

كيف نقرأ هذا الماضي؟ وهل في الإمكان قراءته بصورة
صحيحة؟.

الفاصل بيننا وبين هذه الأمواج البشرية، أمواج مثلها من السنين
والأعوام. إنها غائبة عنا. فهل بالإمكان قراءتها وهي غائبة؟ وكيف؟.

-نقرأها من خلال كتب التاريخ.

-هذا جواب صحيح. ولكن كتب التاريخ لم تؤلف برؤية واحدة
ولا برؤية محايدة.. كتب التاريخ تحمل (رؤية) أصحابها، وحتماً لن
تكون هذه الرؤية أكثر صفاء من حاملها.

تقدم كتب التاريخ لنا حشداً من الوقائع، حشداً من الجزئيات
المتناثرة، فهل قراءتها كافية لمعرفة الماضي كله؟

هل تستطيع الإجابة؟.

(٣)

كنا نقرأ الحاضر على ضوء الماضي منذ أكثر من قرن، لذلك
تلاحقت النداءات، وتسابقت الحناجر إلى ما سمّوه (الإحياء).

إن الإحياء عملية ضرورية بدون شك إذا كان الهدف منه هو فهم
الماضي، واستخدام مافيه من مصابيح لقراءة الحاضر.

لكن الذي حدث هو محاولة صوغ الحاضر برؤية ماضيه.. الأمر
الذي أدى ويؤدي إلى ضبابية الرؤية التي نحاول بها إدراك الحاضر
إدراكاً كاملاً.

حاضرنا مصب كبير لا لجداول الماضي وحده، بل لأنهار كبيرة وسيول هائلة تنقض من حضارة سريعة جارفة تزخر بمتناقضات عديدة، وتتجاوز نفسها باستمرار.

من هذه (الصدمة) كما يعبر بعض مفكرينا عنها، أي من اصطدام رؤيتنا للحاضر على ضوء الماضي بمعطيات هذه الحضارة الجارفة، حصل ويحصل هذا التمزق الذي نلمسه في كل ميادين النشاط العربي والسلوك العربي.

لابد من قراءة الحاضر على ضوء مصابيح عديدة يكون الماضي جزءاً منها، لا كلها.

ولكن كيف؟.

ومن يقوم بصوغ هذه الرؤية الإيجابية، والعوائق كثيرة؟.

(٤)

تعطيك أية قراءة سريعة لحاضرنا العربي القناعة بأن هذا الحاضر مصاب بالشلل التام:

فنحن على صعيد الصراع الدولي، أو الصراع بين الأمم على هذه الأرض، لا نملك السلاح المادي ولا المعنوي لإدارة هذا الصراع.

ليس معنى هذا: العجز الذاتي. بل هي العوائق المروية وغير المروية التي نزرع تحتها.

ونحن على صعيد الاقتصاد والعلم والثقافة بصورة عامة نستوردها مثلما نستورد السيارات، ثم نستخدمها بصورة مبتورة بئسة ومدمرة أحياناً.

إننا لا نحسن حتى (التقليد).. وهل هناك مصيبة أكثر من هذه؟!.

لقد وقف الصادق النيهوم وهو كاتب تختلف معه كثيراً ولكنك تحترمه، وقف على تعبير (الثقافة العربية المعاصرة).. وقف وفي يده

أكثر من سوط، وراح يجلد نفسه ويجلد الأمة ويجلد الحضارة واصفاً ثقافتنا بأنها ثقافة (مزورة).

لست مندفعاً مثل الصادق النهوم في هذا التشاؤم المر، ولكني لست بعيداً عنه.

(٥)

ليست قراءة الماضي ترفاً. ليست من ذلك الحقل النفسي الذي يسمونه (حب الفضول). بل وليس لتصحيح الذاكرة أو تجديدها. إن قراءة الماضي ضرورة، لأننا لا يمكن أن نفهم الحاضر إلا إذا فهمناه.

كيف نفهم اختلاف الناس في قيمهم وعقائدهم إذا لم نفهم الماضي الذي انحدرت منه تلك القيم والعقائد، وانغrust في قلوب الناس ووجداناتهم؟.

إن فهم هذه القيم وكيفية انغراسها في النفوس ضروري لفهم السلوك الاجتماعي نفسه الذي لا يمكن الحياة الاجتماعية السوية بدون إدراك أسبابه.

هناك على امتداد البصر إلى مدى الكرة الأرضية كلها مجتمعات متناحرة، يستند هذا التناحر إلى أسباب، بعضها ظاهر وبعضها مضمّر. وهذا المضمّر هو الأشد خطورة. وهو في الغالب نابع من الماضي لا من الحاضر. وما لم نفهم ذاك الماضي لا يمكن أن نسيطر على النتائج التي تنفثها فينا تلك الأسباب المضمّرة.

ولكن: تحت أي المصاييح نقرأ الماضي؟.

(٦)

نقرأ الماضي على ضوء آلاف الكتب الفكرية التي خلفها بين أيدينا.

هذا مصباح.

نقرأ على ضوءه دواوين الشعر.. هذا مصباح نقرأ على ضوءه كتب التاريخ العديدة.

هذا مصباح.

تري، أي هذه المصاييح أشد إضاءة؟ نحن مضطرون إلى هذا السؤال، لأن المصاييح في حد ذاتها ليست غاية، إنها وسيلة. وباعتبارها كذلك، فلا بد من اختيار أفضل الوسائل للوصول إلى الهدف وهو قراءة التراث أو الماضي قراءة صحيحة. وكلما كان المصباح أشد إضاءة كان احتمال الوصول إلى الحقيقة أكثر قرباً.

ولكن قبل الإجابة على هذا السؤال لابد من طرح سؤال آخر قبل فحص أي من تلك المصاييح. السؤال هو: تحت أي المقاييس نفحص تلك المصاييح؟ هل هي مقاييس الحاضر أم مقاييس الماضي نفسه؟ بالطبع ليس لنا الحق في تطبيق مقاييسنا الحاضرة على الماضي، ولا على مصاييحه. لأن لكل زمن مقاييسه، ونقل مقاييس زمن ما إلى زمن آخر هو اعتداء على الزمنين، وعلى المنهج العلمي نفسه.

(٧)

(مصباح الكتب).

خَلَّفَ الماضي لنا الآلاف من الكتب. وقامت عملية (الإحياء) وما زالت ببعث الكثير منها بالطباعة تارة، وبتعميم محتواها وإظهاره تارة أخرى.

ولكن هل يكفي هذا لقراءة الماضي؟.

كلا. إنه لا يكفي.

أولاً: إن تلك الكتب، في معظمها، ألُفت ليمثل كل منها تياراً ذهنياً محدداً يختلف عن الآخر ويناقضه، بحيث أن بعض مفكرينا المعاصرين يعتقد أن تلك الكتب تمثل تاريخ الاختلاف لا تاريخ الاتفاق.

ومعنى هذا أن تلك الكتب لا تمثل الماضي كله. إنها تمثل أجزاء متناثرة منه. وهي حين ترسل مصباحها، ترسله على ذلك الجزء بالذات لا غيره، بل أكثر من هذا، إنها تحاول أن توقف أي ضوء يتسرب إلى الأجزاء الأخرى.

ليس معنى هذا نفى الفائدة من تلك الكتب.. لا. إن فائدتها عظيمة، ويجب أن نقابلها بكل احترام. ولكن احترامها شيء، وكونها مصباحاً يضيء الماضي كله شيء آخر.

إنها تضيء الناحية التي ألُفت من أجلها، لا جميع نواحي الحياة الفكرية والاجتماعية في الوسط الذي ألُفت فيه.

(٨)

ثانياً: حين سقطت بغداد، امتلأت دجلة بالكتب التي تعمد الفاتحون إتلافها، لجهلهم وبربريتهم. وهناك آلاف الكتب التي أحرقت من قبل أصحابها، أو من قبل السلطات أو الفئات التي رأت فيها ما يناقض آراءها. وهناك كذلك، والآن، آلاف الكتب المخطوطة موزعة في مكتبات العالم.

تُرى: ماذا في هذه الكتب؟

إن فيها ما لو اطلعنا عليه لأضاء لنا الكثير من جوانب الحياة الفكرية الماضية.

إن ما ألُف، وما بقي غير مطبوع، أكثر بكثير من تلك الكتب التي قامت حركة الإحياء ببعثها. وإذن كيف يمكننا الاعتماد الكلي على ما في أيدينا من الكتب لقراءة الماضي قراءة واضحة؟

لنضرب مثلاً:

يقول التاريخ: في الثلث الأخير من القرن الثالث أخذ على الوراقين ألا ينسخوا كتب الفلسفة، فهجر الوراقون مهنتهم.

ماذا نرى؟ هل نرى محنة الوراقية المساكين الذين فقدوا العمل فأصبحوا عاطلين، أم نرى محنة المجتمع الممنوع من القراءة، أم نرى محنتنا وقد فقدنا أحد المصاييح؟!.

(٩)

ثالثاً: لنفترض أن جميع الكتب التي ألفها الماضون ماثلة بين أيدينا فعلاً، أنها مطبوعة وموثقة ومتاحة للجميع. ولكن من يقرأها؟.

إن هذا السؤال ليس عبثاً. فالكتب وحدها لا تعني شيئاً. إنها خرساء. ولكي تشرع في النطق لابد لها من قارئ. فمن هو هذا القارئ؟.

هل هو يتقن القراءة فقط؟.

لو كان هذا لتساوى جميع الناس في المعرفة، ولما سمعنا عن أنواع من (الأمية) منها (الأمية الذهنية) وهي تلك التي يتصف فيها آلاف من الذين يجيدون القراءة إجادة كاملة.

علاقة القارئ بالنص. علاقته بالكتاب..

هذه إحدى المقولات النقدية الحديثة التي لم يخطر في ذهن القدماء بحثها. وحين نقف عندها لابد من الإذعان للنتائج التي توصلنا إليها.

وإذن: نحن لا نقصد بالقارئ هنا من يجيد القراءة. كلا. نقصد به من يملك رؤية نقدية بحيث يستطيع محاكمة ما يقرأ. لا أن يتحول إلى نسخة من الكتاب الذي قرأه.

وحين نصل إلى هنا يمكن التساؤل: هل سيخرج هؤلاء القراء
بمضمون واحد أم بمضامين مختلفة من تلك الكتب؟
وإذن: عند أيهم سيكون المصباح؟.

(١٠)

(مصباح الشعر).

قالت الحلقات السابقة: إن قراءة الماضي ضرورية، لأنها السبيل
إلى فهم الحاضر. وعددت المصاييح التي يمكن على ضوءها قراءة
ذلك الماضي. ثم تساءلت عن أي المصاييح أشد إضاءة. وكان
مصباح الكتب أولها. أما المصباح الثاني فهو مصباح الشعر.

حين يذكر الشعر العربي القديم، يذكر على الفور طه حسين. فقد
درس هذا الرجل الشعر القديم دراسة جعلت من العسير على من أتى
بعده أن يتعد عن آرائه.

بنى طه حسين شكه في الشعر الجاهلي على أن تلك الأشعار:
تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم، أكثر مما تمثل حياة
الجاهليين.

هذا ما قاله في كتابه (في الشعر الجاهلي). ويزيد إيضاحاً لهذه
النقطة في كتابه الآخر (من تاريخ الأدب العربي) فيقول في جـ ٢
ص ١٤٠:

إذا أردت أن تتخذ من هذا العصر (العصر العباسي) صورة صادقة
تحكم بها عليه حكماً صادقاً، فأنت مضطر لأن ترجع إلى هؤلاء
الشعراء والكتاب، أكثر من رجوعك إلى هؤلاء الفقهاء والمتكلمين
والرواة. لأن الشعراء والكتاب يمثلون الجماعة حقاً، ويعبرون عن
أهوائها وميولها، ويصفون ما تضطرب فيه من ضروب الحياة.

نخرج من رأي طه حسين هذا بقاعدة واضحة هي أننا حين نريد فهم عصر من العصور، فعلينا أن نذهب إلى شعره. فهو المصباح الذي يدلنا ويوصلنا إلى أعماقه.

فهل هذا الرأي صحيح على إطلاقه؟.

(١١)

يوصف الشعر العربي القديم -نقدياً- بأنه تعبير عن الجماعة لا عن الذات. لذلك سمي (ديوان العرب). فما معنى هذه التسمية؟.

يشرح أحمد أمين معناها بقوله: دلالة الشعر على الحياة الفعلية.

قديمًا قالوا: أن الشعر ديوان العرب.. يعنون بذلك سجل، سجلت أخلاقهم وعاداتهم وديانتهم وعقليتهم فيه وان شئت فقل انهم سجلوا فيه أنفسهم.. الخ. أحمد أمين، فجر الإسلام ص٥٧.

يمكن أن نسأل، بعد إصغائنا إلى رأي طه حسين وشرح أحمد أمين، السؤال التالي: هل حكمهم القائل بأن الشعر هو الذي يمثل الحياة الاجتماعية -بكل شروطها- حكم صحيح على الإطلاق، بحيث يصدق على جميع العصور؟.

لا أعتقد ذلك.

فيمكن أن يصدق هذا الحكم على الشعر الجاهلي الذي كان هو كل الثمار الوجدانية والعقلية والأخلاقية لذلك العصر. لقد كان الشعر هو العلم والذوق والفلسف. كان الثقافة كلها. أما في العصور التي تفرعت فيها الثمار الفكرية والعقلية والوجدانية.. فيمكن أن يمثل الشعر الرؤية الوجدانية لذلك العصر. لا لأنه يمكن أن يكون مصباحاً للثقافة بكل ضروبها وأشكالها.

وإذن فهو مصباح يضيء جانباً من الحياة، لا الحياة كلها.

(١٢)

لقد كان أبو تمام في مهب المبالغة حين قال: لولا خصال سنها
الشعر ما درى - بغاة العُلى من أين تؤتى المكارم.

نعم. كان في مهب المبالغة. لأن الشعر لم يسن شيئاً. إنه مجد
وأشاد بنخال معروف وأخلاق طبع سلوك المجتمع قبل أن يعبر
عنها الشعر.

و حين نسأل: كيف أصبح السلوك الاجتماعي على هذه الصورة
دون تلك؟ وكيف تبلورت الأخلاق فيه على هذا الشكل دون غيره؟
حين نسأل هذا السؤال وما يشبهه، نرى الشعر عاجزاً عن الإجابة.

بل حتى الشعر الجاهلي الذي قلنا مثل أحمد أمين: إن الجاهليين
(سجلوا فيه أنفسهم)، لا يدلنا على كثير من جوانب الحياة في ذلك
العصر. الأمر الذي دفع طه حسين نفسه إلى القول: (...) أوليس عجباً
أن يعجز الشعر الجاهلي كله عن تصوير الحياة الدينية للجاهليين؟.

إذن فالشعر مصباح شديد الإضاءة للجانب الوجداني والرؤية
الجمالية لعصره. ولكنه لا يتعدى ذلك إلى إضاءة الجوانب العديدة
الأخرى.

(١٣)

ما قلناه عن مصباح الكتب، يمكن أن نقوله هنا عن مصباح الشعر.
فليس الشعر الذي بين أيدينا هو كل الشعر الذي كتب في العصور
القديمة، والحكايات التي تروى عن غياب كثير منه، حكايات متواترة
في كتب الأدب.

يضاف إلى ذلك أن عشرات من الشعراء أبيدوا شخصياً أو معنوياً،
بل ولوحقوا حتى بعد موتهم بإبادة كاملة لشعرهم.

ترى ماذا كان يتضمن ذلك الشعر؟.

نحن لا نستطع الإجابة على هذا السؤال، لأن التبريرات التي ذكرها التاريخ لتلك الإبادة لم تكن صحيحة. إنها مجرد تغطية لجريمة. لنضرب مثلاً:

في أيام المنصور العباسي، أنشئت وزارة، سُمِّي وزيرها باسم (صاحب الزنادقة). أي أن مهمته هي ملاحقة وإبادة من ينطبق عليهم هذا الوصف (الزندقة). ولكن هل كل الذين لاحقهم أو أبادهم هم زنادقة حقاً؟.

يمكن أن تجيب على السؤال بنفسك حين تدرك الجهة التي تطلق هذا الوصف على الأشخاص. إنها لم تكن محكمة قانونية أو شرعية، بل كانت وجهة نظر يفجرها التنافس أو الحقد أو الضيق بأي وجهة نظر أخرى.

(١٤)

هناك لون من ألوان الشعر ما يسمونه: الشعر السياسي. وهو الذي قيل في مناصرة الدولة، أو في معارضتها. وحين نبحث عن هذا الشعر في بطون الكتب أو الدواوين لا نراه يتناسب مع كثرة الفرق التي انقسم إليها المجتمع العربي الاسلامي، ولا مع حدة الصراعات.

لماذا يا ترى؟.

يجيب بعض الباحثين بأن مرد ذلك عائد إلي الملاحقة الدموية لبعض تلك الفرق ولشعرها بالذات، وليس صعباً أن ندرك ذلك حين نقرأ البيتين التاليين:

حتى متى لا نرى عدلاً نعيش به - ولا نرى لدعاة الحق اعواناً؟.
وقد أظفر الجور الولاية وأجمعوا - على ظلم أهل الحق بالغدر والكفر.

قيل البيتان في العصر الأموي. وقد هربا منه إلينا بمحض المصادفة. وألا تظن بأن الدولة الأموية يمكن أن تسمح ببقاء هذا الشعر، أو ببقاء أصحابه؟.

وهكذا قل في معظم الشعر السياسي في كل العصور، لقد أريد أكثره، وإذن كيف يمكننا أن نعتبر الشعر مصباحاً كبيراً لكل جوانب الحياة؟.

نعم إن الشعر مصباح، ولكنه محصور الإضاءة في الجانب الوجداني والرؤية الجمالية وحدها.

(١٥)

(مصباح التاريخ).

المصباح الكبير الذي يمكن أن نقرأ الماضي على ضوءه هو: التاريخ. ونعطي هذا المصباح وصف (الكبير) لأنه فعلاً أهم المصابيح. فالمصابيح الأخرى مثل الكتب والشعر وغيرهما، ما هي إلا مجرد أجزاء صغيرة منه.

لكن كيف الوصول إليه؟.

وما هي الطريقة للاستفادة من ضوءه؟.

مرت زوايا عديدة ضمن (كلمات مائية) كانت تحاول الوقوف على (مفهوم التاريخ) ومنابع الضباب الكثيرة التي تقف بيننا وبينه. وسنعود إلى بعض تلك النقاط. أما الآن فليتنا الوقوف على ما يقوله قسطنطين زريق: إن غاية التاريخ هي إدراك الماضي كما كان، لا كما نتوهم أنه كان.

من هنا ينشأ أول منيع للضباب بيننا وبين التاريخ، لأن إدراك الماضي كما كان، لا كما نتوهم أو نتمنى أنه كان، يخضع لشروط عديدة

من العسير توفرها كلها. أول تلك الشروط هو: موقفنا من التاريخ. إن موقفنا من التاريخ هو موقف من الإنسان نفسه. فكيف ننظر إلى هذا الإنسان؟ وإلى أي الموازين نحتكم في تعليل وتفسير نشاطه؟.

من هنا ينشأ اختلاف النظر إلى الانسان، وبالتالي إلى التاريخ. واختلاف النظر، بتعبير أوضح، ما هو إلا ضباب يقف بيننا وبين التاريخ.

(١٦)

ما التاريخ؟

يعرف التاريخ بأنه: سلسلة الوقائع الماضية.

هذا التعريف واضح الدلالة في ظاهره. فهناك سلسلة طويلة أو قصيرة، صنعها الماضي، ننظر إليها نحن الآن فنعرف التاريخ. ولكن هل المسألة بهذه البساطة؟.

كلا. فهذه السلسلة التي نراها مثبتة في الكتب ليست هي كل الوقائع التي حدثت، بل هي بعضها. فهناك عشرات، بل آلاف الوقائع التي حدثت ولم تصل إلينا في الكتب. وإذن فإن ما نراه ما هو إلا جزء من السلسلة.

وإذن، فالتعريف ناقص، وعلينا أن نكمّله، بحيث يكون على النحو التالي:

التاريخ هو: سلسلة الوقائع الماضية التي وصلت إلينا ووعينا بها.

وحسب هذا التعريف يبرز شرط من شروط فهم التاريخ المهمة وهو: الوعي بالوقائع. فكيف نعي هذه الوقائع؟ ومن أين يأتي هذا الوعي؟.

كتب الوقائع أفراد من الناس، ووصلت إلينا عن طريقهم، أي عن طريق رؤيتهم لتلك الحوادث، وتقديرهم لأهميتها. وهناك يأتي السؤال: من يضمن لي أن رؤيتهم شاملة؟ وأن تقديرهم لأهمية الوقائع صحيح؟.

(١٧)

المؤرخون؟.

المؤرخون ثلّة من الأفراد سمعوا، أو شاهدوا، وقائع حدثت فدونهاها، ثم وصلت إلينا عن طريقهم. فهل نقل هؤلاء الأفراد تلك الوقائع كما حدثت؟.

الإجابة على هذا السؤال في غاية الصعوبة، لأن الذي يكتب الحادثة الماضية لا يكتبها حسب رؤية زمن وقوعها، إنه يكتبها حسب رؤية زمنه هو. وهنا قد تكون الرؤيتان مختلفتين، أو حتى متناقضتين. يقول المؤرخ الألماني الشهير (رانكه): إن المؤرخ يصف الحدث التاريخي كما وقع فعلاً. ويعلق المفكر عبدالله العروي على قول رانكه ساخراً: إن هذا تحديد واجب، لا تقرير واقع.

ومنشأ سخرية العروي هو أننا حين نطلب من المؤرخ (وصف الحدث كما وقع فعلاً) أي أن يكون صادقاً أميناً موضوعياً.. لا نكون قد فعلنا شيئاً، حين لا تكون رؤيته الداخلية مبنية على الاستجابة لهذه المفردات الأخلاقية.

غير أنه يضاف إلى ذلك أن المسألة ليست مسألة استجابة لنداء مفردات أخلاقية أو عدم استجابة.. إنها مسألة القدرة على الإمساك بالحدث أو الواقعة وهي في نبضها الأول.. وهذا في غاية العسر.

(١٨)

لا يحق لنا مطلقاً أن نتهم المؤرخين القدماء في أمانتهم. الذي يحق لنا هو فحص المقاييس التي كانت تتحكم في نظرتهم، وفي فهمهم لوقائع التاريخ، وحسب زمنهم بالذات.

من المقولات المعروفة مقولة أن: التاريخ يكتبه الأقوياء. فمن هم هؤلاء الأقوياء الذين تعنيهم هذه المقولة؟.

هؤلاء ليسوا هم المؤرخون. فالمؤرخون طائفة لا تملك سوى القدرة على السهر، وعلى الإمساك بالقلم، وسرد الحوادث. وإذن فالأقوياء المقصودون هم أصحاب السلطة.

صاحب السلطة ليس مستعداً لتزوير الحادثة فحسب، بل هو مستعد لشيء أعمق من ذلك بكثير، إنه مستعد لإعطاء تعليل وتفسير للحادثة أو الواقعة غير التعليل أو التفسير الحقيقيين، فماذا يصنع المؤرخ بعد ذلك؟ هل يبحث عن السبب الحقيقي، وفي ذلك نهايته؟ أم يسرد السبب الذي أعطي له وينجو؟.

إننا في وقتنا الحاضر، وبشكل لا نظير له، نشاهد آلاف الوقائع التي تزور. ونحن نعرف أنها مزورة لأننا شاهدناها بأعيننا، ولكن ماذا يصنع من يأتي بعد أجيال؟ هل يعرف أنها مزورة؟.

(١٩)

ما عبر عنه ابن خلدون بـ (تبدل الأحوال في الأمم والأجيال) هو ما نعبر عنه الآن بـ (قانون التطور). وقد صاغ ابن خلدون منه ما يميز به بين الحق والباطل حين قال: القانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، بالإمكان أو الاستحالة.. أن ننظر في الاجتماع البشري، الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته، وبمقتضى طبعه، وما

يكون عارضاً لا يعتد به، ولا يمكن أن يعرض له.. وإذا فعلنا ذلك، كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه.

هل كان المؤرخون الذين كتبوا التاريخ الموجود بين أيدينا متنبهين إلى هذا القانون الذي حدده ابن خلدون؟.

كلا. إن هذا لم يكن معروفاً قبل ابن خلدون. وأكاد أن أقول: ولا بعده حتى الآن. ولذا، فقد وقع أكثر المؤرخين في الخطأ من عدم الفهم لهذا القانون. وحتى المسعودي الذي أثنى عليه ابن خلدون كثيراً، نراه في مواقع عدة قد وقع في هذا الخطأ.

أليس هذا مصدراً من مصادر الضباب الكثيف بيننا وبين التاريخ؟.

(٢٠)

يذكر المعنيون بدراسة التاريخ سبباً للخطأ فيه، أعمق من ذاك الذي ذكره ابن خلدون.

كانت نظرة ابن خلدون منصبية على تمييز أن هذه الحادثة أو تلك متلائمة مع (تبدل الأحوال في الأمم) أولاً؛ فإن كانت منسجمة معه فهي صحيحة، أما إذا كانت متنافية معه فهي غير صحيحة. وعلى أن هذا القانون ليس صحيحاً على إطلاقه، فإن السبب الأعمق الذي يعطيه المؤرخون الجدد هو: التمييز بين الحادثة التاريخية وبين تعليلها.

إن حوادث التاريخ تعلل -غالباً- من خارج التاريخ. فهناك نظريات عديدة لهذا التعليل، وكلها من خارجه. وإذا عللنا التاريخ من خارجه فقد فصلنا بداهة بين السبب والمسبب، أو بين السبب والنتيجة.

هناك وراء تحليل حوادث التاريخ النظرية الاقتصادية، والنظرية الجغرافية، ونظرية البطولة.. وغيرها من النظريات، وكلها قادمة من خارج التاريخ نفسه.

وإذن، فمن يضمن لي أو لك -على افتراض صحة الحادثة- أن يكون تحليلها صحيحاً. ولا شك أن إرجاع أي حادثة إلى غير سببها الحقيقي هو مصدر آخر من مصادر الضباب بيننا وبين التاريخ.

(٢١)

يقول أحد المعنيين بفلسفة التاريخ: إن البدهية القائلة إن لكل شيء سبباً، هي إحدى شروط قدرتنا على فهم ما يجري حولنا.. والمآزق المنطقي المتعلق بالاحتمية، أو الإرادة الحرة، لا ينشأ في الحياة الحقيقية، فالأمر لا يدور حول أن بعض الأعمال البشرية حرة، في حين أن سواها محدد، فالواقع هو أن كل الأعمال البشرية هي حرة، ومحددة معاً.

يتجاوز هذا الباحث، بقوله هذا، الجدل الدائر حول أن أحداث التاريخ مرتبطة باحتمية أو سببية في حدوثها، أو أنها عشوائية لا ترتبط بأي قانون. إنه ينظر إلى التاريخ باعتباره نشاطاً بشرياً، ويرتبط النشاط البشري -في الواقع- بالسببية، وبالإرادة الحرة معاً.

والذي نريد استفادته من رأيه هذا هو: أنه يفتح أمامنا مصدراً من مصادر الضباب بيننا وبين التاريخ.

كيف؟.

لو ارتبط التاريخ بالاحتمية وحدها لسهل علينا معرفة سبب الحدث.. وكذلك لو ارتبط بالإرادة الحرة وحدها. ولكن المسألة أو المشكلة فيهما أننا لا نعرف بالضبط كيف حدث الحدث، من هنا أو من هناك. أليس هذا ضباباً؟.

(٢٢)

(نحن والتاريخ)، عنوان كتاب قيم ثري لقسطنطين زريق. يقول فيه: لكل منا بالضرورة رؤيته وعقيدته وقيمه وقدرته على الاستنباط، ولا بد من أن ينظر إلى التاريخ من خلال هذه المفاهيم كلها. يشكل ما يشير إليه هذا الكلام أكبر مصدر للضباب بيننا وبين التاريخ.

إن المؤرخ - أي مؤرخ - في كل زمان ومكان، حين ينظر في التاريخ، فهو ينظر من خلال عدة أشياء تحكم نظرتة وتوجهها. من تلك الأشياء العقيدة التي يؤمن بها، والقيم التي تحكم سلوكه. فإذا كان ذلك، يمكن أن نسأل: ترى كيف ينظر هذا المؤرخ المحكوم بالعقيدة وبالقيم إلى الأحداث التي تخالف عقيدته وقيمه؟ هل ينظر إليها كما هي فعلاً؟.

كلا. وبالتأكيد. وهو ينساق إلى ذلك لا لأنه يعتمد الكذب أو التزوير، إنه ينساق إلى ذلك لأنه ليس في إمكانه مطلقاً الخروج من الإطار (النظارة) الذي يشكل رؤيته. أليس هذا ضباباً هائلاً؟.

(٢٣)

ينشأ الضباب بيننا وبين التاريخ، والذي يحجبنا عن الرؤية الصافية لحوادثه، من الفاصل الزمني الواسع بيننا وبين تلك الحوادث. ينشأ كذلك من أن المؤرخين، مع افتراض موضوعيتهم، لم ينقلوا الأسباب الحقيقية التي كانت وراء تلك الأحداث، بل نقلوا ما قاله الأقوياء، والأقوياء - غالباً - يعطون للحادثة سبباً آخر غير سببها الحقيقي.

وينشأ من سبب جذري ثالث أوضحه ابن خلدون.. لقد أعاد ابن خلدون ظاهرة الخطأ في التاريخ إلى أكثر من سبعة أسباب، وألح بصورة أساسية على واحد منها قائلاً: الغلط الخفي في التاريخ الدهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل العصور ومرور الأيام، وهو داء دوي شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليفة.. وذلك أن أحوال الأمم والعالم، وعوائدهم ونحلهم.. لا تدوم على وتيرة واحدة، ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال.

(الدهول عن التغير).. هذا هو الداء الذي ابتلي به المؤرخون، فوقعوا في أخطاء كثيرة.. نحملها نحن الآن بكل أوزارها.

(٢٤)

حيث يكون تغير، يكون هناك تاريخ.

هذه مقولة من لؤلؤ على الرغم من أنها تكاد تكون بدئية. فالتاريخ تراكم أحوال أو سلسلة ممتدة من الأحداث.

ومعنى وقوع حال بعد حال أو تعاقب حدث بعد حدث هو ما نعينه بالتغير.

الإنسان الفرد على الصعيد الذاتي له تاريخ لأنه محكوم بالتغير الجسدي والنفسي على السواء وكل شيء حول الإنسان له نفس ذلك التاريخ.

لكن كيف يتم هذا التغير؟

هناك سنن في الكون والحياة يتم التغير في الأشياء بحكمها؛ تتغير الشجرة لأنها واقعة تحت سنن وشروط للبقاء، وكذلك كل

شيء في هذه الحياة وهذا الكون الكبير.. ولكن الإنسان وحده يختلف عنها.

كيف؟

إن تغير الإنسان - أحياناً - تدخل فيه الإرادة.. وبذا يختلف عن غيره من سائر الأحياء التي نشاهدها ونعرف سننها. فتلك تجري عليها السنن بدون قدرة منها على التدخل فيها، أما الإنسان فهو وحده الذي يملك تلك القدرة على التدخل.

كيف؟

(٢٥)

(إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم).

هل يستطيع الأسد أن يغير من شراسته حين يجوع، فيكف يوماً عن الافتراس؟. هل يستطيع الثعلب أن يطور طبيعته فيغضي حياء من الدجاج، ويصبح نباتياً في يوم ما؟. هل يستطيع النخلة أن تبدل عطاءها في وقت من الأوقات فتثمر عنباً بدلاً من الرطب؟. كلا.. بالطبع.

الإنسان وحده هو الذي يستطيع ان يغير ما في نفسه، فيتغير هو تبعاً لذلك. هذا ما تقوله تلك الآية الكريمة من سورة الرعد بلسانها العربي المبين، الذي لا يحتاج الإنسان معه إلى الاستعانة في فهمه بالرجوع إلى أي تفسير.

هنا نصل إلى ما استهدفناه من هذه الحلقة، والحلقة السابقة، وهو: أن الإنسان وحده من سائر الأحياء - التي نعرفها - هو الذي يستطيع تغيير تاريخه. ومن هنا، من هذه الاستطاعة، أو من إمكان استخدام الإرادة في صنع التاريخ.. تفتح أبواب كثيرة للتفكير وللأسئلة.

(٢٦)

كان عنوان الحلقتين السابقتين هو (التغير). أما عنوان هذه الحلقة فهو (التغيير).. والفرق بينهما في أشد الوضوح. التغير هو ما يحدث لأن هناك في الحياة أسباباً معينة تقتضيه، وشروطاً تؤدي إليه، أو تفرزه، وهذا ما تقع تحت سيطرته سائر الأحياء التي نعرفها.

أما التغيير فهو ما يحدث نتيجة لتدخل الإرادة الإنسانية في تلك الظروف وصراعها مع تلك الأسباب.

يقول مالك بن نبي: (..) فالجاذبية قانون طالما قيد العقل بحتمية التنقل براً أو بحراً، ولم يتخلص من هذه الحتمية الإنسان بإلغاء القانون، وإنما بالتصرف مع شروطه الأزلية بوسائل جديدة تجعله يعبر القارات والفضاء، كما يفعل اليوم.

الإنسان -وحده- إذن من بين الأحياء -التي نعرفها- هو القادر على تغيير الشروط، والتدخل في الأسباب التي تحدق به طبيعياً (أي من طبيعة الأشياء) ونفسياً.

بهذا يكون الإنسان مسؤولاً، لا عن تطوير وتغيير نفسه وحسب، بل وعن تغيير وتطوير مجتمعه، ومن ثم تغيير وتطوير التاريخ برمته.

(٢٧)

لا أحد ينكر فعل الفرد في عملية (تغيير) التاريخ. فهناك على امتداد الزمن أفراداً تركوا قسماتهم في مجرى الأحداث، وتركوا أصواتهم بمثابة حذاء لمسيرة التاريخ. ولكن تلك القسمات والأصوات -مع كل إضاءاتها- يبقى فعلها محدوداً. والأهم هو أن ضيقه واتساعه مشروطان بمقدار الاستجابة وعدم الاستجابة الاجتماعية للتغيير.

نعود إلى الآية الكريمة (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم).

نعود لنفكر في أمور عديدة، منها: أن الآلة لم تربط بين التغيير وبين أي فرد -مهما كان عظيماً- بل ربطته بالإرادة الجماعية. هذا يوضح أن تغيير التاريخ هي عملية جماعية، وليست فردية. ويوضح أن هذا التغيير (مسؤولية). أي أن على جميع أفراد المجتمع السعي إلى هذا التغيير وإنجازه. وهنا تأتي الأسئلة الحارقة:

كيف تبلور هذه الإرادة الجماعية لتغيير التاريخ؟ وتغيير النفس الذي معناه تغيير التاريخ؟. ما هي شروط هذا التغيير؟. ما هي حدود ومدى مسؤولية كل فرد فيه؟.

(٢٨)

لم يترك الدكتور علي حرب التاريخ بمنأى عن غارته الشعواء على كل شيء في كتابه (أوهام النخبة أو نقد المثقف). فقد عنون أحد أهم فصول الكتاب بعنوان: أسطورة الإنسان التقدمي. مبتدئاً بما أسماه (الوهم التاريخي).

ويحدد فكرته بقوله: لا أقصد بالوهم التاريخي في التاريخ ووقائعه، بل أقصد الاعتقاد بغائية التاريخ، وحتمية التقدم البشري، على صعيد العقل والخلق، أو على صعيد الحقوق والحريات، كما يتجلى ذلك لدى أصحاب المنزع التاريخي. ص-١٠٣.

بعد هذا التحديد الذي أزاده إيضاحاً بفقرات طويلة لاحقة.. راح مواصلاً شن غارته على معتقدي الغائية في التاريخ، وأنه يسير إلى الأمام.

وبنوع من السخرية، التي لا يتقنها، رفض هذه الفكرة، وهذا الاعتقاد، بادئاً بالقول: لا وجود لمفهوم التقدم في الفكر القديم، لا في فلسفة اليونان، ولا في ثقافة العرب، إنه من ابتكارات الفكر الحديث.. وهو بالتحديد ثمرة لعصر التنوير الأوروبي.. الخ. ص-١٠٣.

موقف علي حرب هذا، هل هو صحيح على إطلاقه؟.

(٢٩)

وانبرى التاريخ في حيرته - أماماً يتخطى أم وراء
هذا ما قاله الجواهري في قصيدة شهيرة عام ١٩٤٣ م حيث وقف
التاريخ حائراً بين أن يتأخر على يد النازيين، أم يتقدم على يد الحلفاء.
وكلنا نعرف أنه حسم حيرته وتقدم.

من هنا - وقبل مناقشة علي حرب - ندخل إلى ما يسمونه: فلسفة
التاريخ. ترى ما هو المقصود بهذا التعبير؟.

المقصود بفلسفة التاريخ هو: البحث في المبادئ العامة التي
يخضع لها سير المجتمعات البشرية. وهي معنية بتفسير التاريخ على
ضوء نظرية عامة، باعتباره كلاً غير مقسم إلى أحداث جزئية.

وموضوع فلسفة التاريخ هو: تحقيق الإنسان للكمال، لا بوصف
ذلك إمكانية مجردة، بل بوصفه عملية تتحقق فعلاً.

معنى هذا أن للتاريخ هدفاً يسعى إلى تحقيقه وهو الكمال، أو
السعادة، أو المعرفة، أو (الخلافة في الأرض) أو حتى اللذة.. وذلك
حسبما تضعه كل مدرسة فلسفية، وتعتبر أنه هدف التاريخ.

(٣٠)

إذا كان التاريخ يسير وفق أسباب معقولة.. فما هي غايته؟ وما هو
هدفه؟.

في حقل الإجابة على هذا السؤال، نلتقي بمفردات ثلاث هي
(التقدم) و(التطور) و(التغير).

التطور والتغير مفهومان فيزيائيان نلمسهما في الطبيعة، لكن
ليس ضرورياً أن يصبح التطور أو التغير تقدماً. التقدم خاص بالطبيعة
البشرية.

نعم، التقدم خاص بالطبيعة البشرية، ومعناه: الخطو، أو الاقتراب أكثر فأكثر إلى الهدف.

أما ما هو هذا الهدف؟ فقد قلنا: أن كل مدرسة فلسفية تضع لها هدفاً، ولكن الصفة المشتركة لهذه الأهداف جميعها هي: ارتفاع الفرد والمجتمع على نفسه، وتحقيقه للسعادة.

نجد هذا المعنى في كتب الدين، وكتب الفلسفة، وكتب التاريخ، ودواوين الشعر، وحتى في الخرافات الشعبية. ذلك لأن الإنسان كائن (عقل) - وأضعها بين قوسين لأنني سأناقشها بعد ذلك مع علي حرب - ويدعوه العقل إلى تحسين أحواله، وتمكينه من الحياة المرضية. إن كل مجتمع يسعى إلى هذا الهدف بالضرورة. ولكن هل تقدمت البشرية حقاً؟.

(٣١)

يتلخص ما يطرحه علي حرب في أن ثنائية التقدم والتأخر فقدت معناها، وأن الإنسان ليس عقلاً. أما الدليل الذي قدمه على هذا فهو دليل بالغ الوضوح، وله قوة أشعة الشمس. إنه الواقع.

إن الواقع البشري، على امتداد التاريخ والجغرافيا، يؤكد أن الإنسان ليس عقلاً. فهو بمقدار ما يتقدم في العلوم، يتأخر في الأخلاق. وبمقدار الأشواط التي يقطعها للوصول إلى خلق أسباب للرفاهية.. يقطع الأشواط في خلق أسباب البؤس والشقاء البشريين. هذا ما قاله علي حرب بكل حذافيره الظاهرة والمضمرة، فهل هذا جديد؟.

منذ زمن سحيق جاهر بعض المعنيين بدراسة فلسفة التاريخ بالقول بأن البشرية -على الرغم من نمو المعرفة نمواً خيالياً- لم تتقدم؛

ذلك لأن العلم فقد براءته الاولى، حين أصبح خادماً للمؤسسات الاستغلالية والعسكرية. والأخلاق دمرها زلزال الخروج على القيم. وإذن فالبشرية تسعى حثيثاً إلى الخلف.. إنها ترجع.

(٣٢)

يقول جان جاك روسو: إن تقدم العلوم والفنون لم يؤدي إلى تحسين الأخلاق، بل إلى إفسادها.. ولم يؤدي تقدم نظم الملكية والقانون إلى الحرية والإخاء، بل إلى مزيد من التفاوت والقهر.

لم يكن ما قاله علي حرب أقسى من قول روسو هذا. ولكن الذي يهم -هنا- ليس مجرد قراءة الواقع البشري، بل هو السؤال عن السبب. وهذا ما أوضحه (ألبرت اشفيتسر) بقوله: إن أهم خلل في حضارتنا الراهنة هو سيطرة الوسيلة على الغاية، سيطرة ما أنتجه الإنسان على الإنسان نفسه.. ولذلك أصبح صريع ما يسمونه الاغتراب أو الاستلاب.

أما مفكرو عصر النهضة في تاريخنا العربي، فهم عند وقوفهم على هذه الظاهرة، أعادوها -كل من زاويته الخاصة- إلى أسباب عديدة. فقد أعادها الكواكبي إلى (الاستبداد) أما غيره -وهم أكثر- فقد أعادوها إلى أسباب أخرى لا مجال لذكرها.

لا يمتنعنا هذا كله من القول: أن الإنسان منذ سيره على الأرض وهو في حالة صراع؛ صراع مع الطبيعة من حوله، صراع مع الآخر، صراع مع نفسه. إن التاريخ كله مبني على الصراع وعلى أنواع توالد هذا الصراع. والإنسان في صراعه ينهزم وينتصر (يكر ويفر) غير أنه لا بد من انتصار الإنسان رغم النظام العالمي الجديد.

(٣٣)

كانت الحلقات السابقة تسير في رحاب التاريخ. وقد خاضت في أمور عديدة، كان أهمها الوقوف على تلك (الظاهرة الفادحة) التي وقف عليها كثير من المفكرين قديماً وحديثاً، وهي ظاهرة التقدم البشري في ضروب العلم والمعرفة، والتأخر البشري المريع في الأخلاق، وفي ميدان العلاقات الإنسانية.

قادت هذه الظاهرة المفزعة بعض المفكرين إلى التشاؤم، واليأس من إصلاح الواقع البشري. كما قادت بعضهم إلى التساؤل، ومحاولة معرفة الأسباب.

إنها ظاهرة مرعبة حقاً.

وسنزداد رعباً حين نصغي إلى تلك النظريات التي تقول أن الإنسان مليء بالشور المضمرة، والكامنة في أعماقه، وأنه أقرب إلى الشر أكثر من الخير بمسافات. وصلت تلك النظريات إلى حد القول: القوة هي الحق.

أما ثقافتنا فقد وصلت إلى حد القول:

ومن لم يزد عن حوضه بسلاحه - يهدم ومن لم يظلم الناس يُظلم.
وإلى القول:

الظلم من شيم النفوس فإن تجد - ذا عفة فلعله لا يظلم.

(٣٤)

(كيف حدث هذا التناقض في تركيب الانسان، دون سائر الحيوان؟ إن القط والكلب والأسد والغزال.. كلها تحيا حياة ذات بعد

واحد مطرد منسجم لا تناقض فيه. وأما الانسان فهو وحده المنكوب بالتمزق بين ذكاء العقل وعماء العاطفة. فكان فيه العلم وكانت فيه الخرافة في آن معا).

هذا ما يقول الدكتور زكي نجيب محمود، وهو من داخل الحقل الفلسفي الحديث. والسؤال الذي سألته عن التناقض في الإنسان هو الذي بعث ويبعث القلق في نفوس من يودّون أن يروا الواقع البشري على غير ماهو عليه.
ما سبب ذلك؟

(من الأسباب المحتملة، نظرية تقول: أن المخ البشري مؤلف من ثلاثة أجزاء، تمثل ثلاثة أدوار من التطور. فأحدهما لا يزال يخترن حياة الزواحف. والثاني لا يزال يخترن حياة الثدييات الدنيا. والثالث هو ذلك الذي يؤدي لنا وظائف العقل، كما نعرفها، وليس بين الطبقة الدنيا التي ترسب فيها الماضي القديم، والطبقة العليا التي تؤدي الوظائف العقلية، تعاون ولا اتساق، ولذلك فهما كثيراً ما يتعارضان (..) ثم اتسعت الهوة بينهما، فبقيت الأولى على حالها، وقفزت الثانية في قدراتها تلك القفزات المعجزة التي عرفناها في العلوم).

(٣٥)

تلك النظرية التي نقلها زكي نجيب محمود، والتي تقول: أن الماضي السحيق الذي مر فيه تطور الإنسان لا يزال مخزوناً فيه، بل لا يزال صاحب التأثير الأكبر في سلوكه. هذه النظرية تعززها نظرية فرويد التي يعرفها الجميع، والتي تعيد السلوك إلى اللاشعور أكثر مما تعيده إلى الشعور.

غير أن هناك تعليقات لتلك (الظاهرة الفادحة) أقرب إلى اللمس من نظرية فرويد والنظرية الأخرى. وهي التعليقات التي

ساقها الفيلسوف الأخلاقي (ألبرت اشفيتسر) في كتابه الرائع (فلسفة الحضارة). لقد ركز هذا المفكر في كل كتابه على شيئين:

الأول: الاستناد إلى نظرية -أيًا كانت هذه النظرية- ضروري لبناء الحضارة واستمرارها.

الثاني: أن يكون محتوى هذه النظرية محتوًى أخلاقياً لأن الأخلاق هي الضمانة لخروج الإنسان من (الأننا) إلى (النحن).

وهكذا راح يعلل انهيار أو ملامح انهيار الحضارة الغربية، على ضوء هذين الشرطين.

(٣٦)

ما هي الحاجة إلى وجود (نظرية في الحياة) لدى الأفراد والجماعات، حتى يتم بناء حضارة أو المحافظة على استمرار تلك الحضارة؟. الحاجة واضحة لكل ذي عينين:

فبدون وجود نظرية في الحياة تكون جميع أفعالنا خالية من الهدف. أي أنها بلا معنى.

إن وجود المعنى لكل هدف هو الذي يخرج الهدف نفسه من محيطه الفردي الضيق إلى المحيط الجماعي الواسع.

لكل فرد الآن -على امتداد الأرض- هدف من أفعاله ونشاطاته المختلفة وتتكون الحضارة أو المدنية من مجموع هذه الأهداف. ولكن لماذا نشعر بنذر الانهيار تهدد هذه الحضارة؟. نشعر بذلك لأن تلك الأهداف بقيت في محيطها الفردي الأناني. لقد فقدت (المعنى) التي تصير به فعلاً إنسانياً يصل إلى المصبب الجماعي. وهي فقدت المعنى، لأنها فقدت الاستناد إلى نظرية الحياة.

(٣٧)

بحزن صامت، أو سريع الزوال.. نسمع كثيراً هذه الأيام التعبيرات التالية: هذا موقف أخلاقي، هذا خطاب أخلاقي، هذه مواظ أخلاقية.

أعتقد أن هذه التعبيرات وأمثالها، دخلت إلى لغتنا (اليومية) لغة الشارع، من الحقل السياسي. فهناك، في ذلك الحقل، لا وجود لكلمة (أخلاق) في القاموس، ومن المرعب أنها دخلت إلى كل الألسن بدون توقف عند معناها. لقصد أصبح السمسار واللص والانتهازي، وكل من يعرف الركض في الدروب المظلمة، يرميك بهذه الصفة: إن موقفك أخلاقي. وكأن الأخلاق أصبحت عاراً.

ما الذي تعانیه البشرية الآن؟ ما الذي يجعل الحضارة بكل بريقها، وفتوحها العلمية، وخلقها لوسائل الرفاهية والإغراء.. ما الذي يجعلها عبئاً تنوء بثقله الأفراد والجماعات؟

الذي يجعلها عبئاً قاصماً هو خلوها من المعنى، أي الهدف الأخلاقي الذي يخرج الفرد من الفردية إلى الجماعية.

(٣٨)

(محور).

دارت الحلقات السابقة حول محور واحد، يتحدد بالسؤال البسيط التالي: كيف نقرأ الماضي؟

وقد فرض هذا السؤال نفسه، بعد الوصول إلى لمس حقيقة واضحة، هي أنه لا يمكننا أن نفهم الحاضر إلا إذا فهمنا الماضي، لأن سلوكنا الواعي وغير الواعي ما هو إلا نتيجة لما غرسه ذلك الماضي في عقولنا وفي عواطفنا من أشجار مثمرة وأشواك معاً.

وقد طرحت تلك الحلقات عدة مصابيح نقرأ على ضوءها ماضيها. من تلك المصابيح: مصباح الكتب، ومصباح الشعر، ومصباح التاريخ، الذي وقفت عليه وقوفاً طويلاً يتناسب والضوء الكبير الذي يفرزه.

بقي الآن مصباح آخر، أعتقد بأنه أهم من كل تلك المصابيح، وهو مصباح: ما خلفه فينا الماضي من أنماط التفكير، وكيفيات الرؤية، وطرائق السلوك.

كيف نقرأ الماضي على ضوء هذا المصباح؟

إنه مصباح قريب.

فما عليك حين تريد فهم الماضي، إلا أن تنظر إلى سلوك الناس في أفعالهم وأفعالهم، فتصل مباشرة إلى ذلك الفهم المطلوب.

ولكن، هل المسألة بهذه البساطة؟

(٣٩)

(مصباح الواقع).

الوصول إلى معرفة سلوك الناس النفسي والعضلي، الوجداني والعقلي، أي ألوان نشاطهم الظاهري والباطني معاً، لاشك في أنه يوصلنا إلى فهم الماضي.

إنه مصباح أمين، وواسع الضوء. ولكن كيف الوصول إليه؟ وما هي الطريقة للانتفاع بضوئه؟

ليس الوصول إلى معرفة الواقع، ثم جعلها مصباحاً نقرأ عليه الماضي، مسألة سهلة.. إنها مسألة معقدة تماماً مثل تصورك أن تمسك بالسراب الذي تراه قريباً، ولكنك لا يمكن أن تصل إليه.

مصباح الواقع هذا، وأعني به معرفة الواقع، لا يمكن الوصول إليه، والإمساك به، ثم الانتفاع بضوئه، إلا بدراسات عديدة يقوم بها علماء الاجتماع والتاريخ والفلسفة والتربية والاقتصاد والقانون، وقبلهم المثقفون.

تُرى، من أين نأتي بمثل هذه الدراسات؟.

ومع ذلك فلا بد من المحاولة -مهما كانت نافعة- لأن مصباح الواقع هو أكثر المصابيح قدرة على منح الرؤية الشاملة للماضي.. لنقفز إذن، ولو في الظلام.

(٤٠)

هناك تعريف لمفهوم (التراث) يقول: التراث هو تراكم التقاليد والعادات والتجارب والخبرات والفنون والعلوم في شعب من الشعوب.

لا يلتفت هذا التعريف إلى الكتب، ولا الشعر، ولا التاريخ، إنه يلتفت إلى (الأثر) الذي خلفته تلك الأمور الثلاثة في نفوس الناس، وغيرها من المؤثرات في السلوك البشري.

إن دراستنا أو معرفتنا لسلم القيم أو موازين الأخلاق أو مواد القانون لمجتمع ما، هي التي توصلنا إلى معرفة ماضيه. وإذا فعلينا أن نولي وجوهنا وعيوننا نحو أوجه النشاط الاجتماعي الحاضر، لنعرف الماضي حق معرفته. مثلاً: يقدر المجتمع الكرم بالمعنى الذي يفهمه الجميع، وإذن فالكرم قيمة. لم تنغرس هذه القيمة في الروح (الجماعية) من فراغ، بل لابد من أسباب لانغراسها.

فإذا درسنا جميع العادات والتقاليد والفنون التي نراها الآن ونلمسها في المجتمع نكون قد عرفنا الماضي تلقائياً.

غير أن الحالة السابقة نهتنا عن هذا الاستسهال لمثل هذه الدراسة، أو هذا النوع من القراءة وقالت: إن المسألة أكثر صعوبة مما تبدو للنظر السريع.
تُرى، ما هو السبب؟.

(٤١)

(علي الوردي أول من استخدم مصطلح (الثقافة الاجتماعية) وهو مفهوم تبلور على يد ثلاثة من مفكري القرن الثامن عشر، وهم فولتير ومونتسكيو وفيكو. ويعرّف الوردي الثقافة الاجتماعية بأنها: مجموعة التقاليد والواقع والأفكار الموجودة في كل أمة من الأمم. وهي تشمل مختلف شؤون الحياة الدينية والأخلاقية والقانونية والفنية، والصناعية واللغوية والخرافية.. إنها للأمة أو الشعب كالشخصية للفرد. ومن صفات هذه الثقافة الديمومة والاستمرار، لأنها هي ما يجعل العربي عربياً والفرنسي فرنسياً.. الخ، ماتت طوال التاريخ ثقافات (عالمية) كثيرة، ولكن الثقافة الاجتماعية بقيت مستمرة). أحمد المهنا/ الحياة ٢٧/٢/١٩٩٧م.

نقلت هذا الكلام، على طوله، لأنه يحمل رأي عالم من أهم علماء الاجتماع في الوطن العربي كله، هو المرحوم الدكتور علي الوردي.

أول ما نستفيده من هذا الرأي هو أن هناك ثقافة (عالمية) أي تلك التي نراها في الكتب والشعر ونصوص التاريخ، أي المصابيح الثلاثة التي وقفنا تحت ضوئها في الحلقات السابقة، وهناك (ثقافة اجتماعية) هي التي نراها متجسدة في سلوك الناس. وهي التي يجب التركيز عليها، لأنها هي الباقية.. أما غيرها فقد مات.

(٤٢)

حين نطيل النظر في رأي علي الوردي، وغيره من الآراء التي تفرق بين الثقافتين: العالمية والاجتماعية.. يتقدم إلينا سؤال صغير، ولكن هادر الصوت، هو: ترى، من أين أتت هذه الثقافة الاجتماعية؟.

وأجيب على الفور: إنها أتت من كل النوافذ والأبواب التي فتحتها الثقافة العالمية أمام عقول الناس وأبصارهم. إنها عصارة تاريخية لكل ثمار الأشجار التي زرعها السابقون طوال التاريخ.

نعم، هي عصارة لثمار عديدة، مرئية وغير مرئية، وليست لشجرة واحدة، أو ثمرة واحدة.

يقول الفيلسوف الأخلاقي شفيتسر: إن كانط وهيجل قادا ملايين من الناس لم يقرأوا لهما سطوراً واحداً، ولم يعلموا أنهم إنما ينفذون توجيهاتهما.

إن ملايين الناس لم يقرأوا الغزالي، ولكن آراءه وحتى الآن لا تزال تؤثر في سلوك الناس الفكري، بل واللغوي.

الثقافة الاجتماعية إذن هي العصارة، هي الخلاصة، هي الباقي من التراث. فإذا قرأنا الماضي، تفيد قراءته لفهم الحاضر، أو في فهم الحاضر الذي هو الهدف من كل فهم.

(٤٣)

(ثقافة المرء هي وجهة نظره، ومن ليس له وجهة نظر يقيس إليها مواقف الحياة، فليس هو بذي ثقافة، ولو كان أعلم علماء عصره في فرع من فروع العلم). د. زكي نجيب محمود - هموم المثقفين / ص ٢٠٠.

حين تقرأ هذا الكلام (لا تعجل) في تفسيره، تمهل قليلاً.. ترشفه كمن يشرب شيئاً حاراً، وافتح نوافذ قلبك وعقلك للأسئلة؛

هل يملك كل واحد منا هذه الثقافة التي تشبه (البوصلة) حيث
نقيس إليها مواقف الحياة)؟.

وسوف تجيب على هذا السؤال بالنفي. فأكثر الناس لا يملكون
هذه الثقافة البوصلة.

إذن، ما الذي يقصده زكي نجيب محمود بقوله: ثقافة المرء هي
وجهة نظره؟. وسوف نجيب بأنه يقصد الثقافة (العالمية) ثقافة من
نسميهم الخاصة، أو (المثقفين).. وهنا يأتي السؤال: هل غير المثقفين
وهم أكثرية الناس لا يملكون وجهة نظر يقيسون بها المواقف المختلفة
في شؤون الحياة؟. وسوف تجيب: إن وجهة النظر لديهم -إذا كانت
موجودة- فهي وليدة (الثقافة الاجتماعية) لا الثقافة (العالمية) وهو
فارق كبير.

(٤٤)

حين ترى شخصين يتجادلان حول موضوع ما، فمعنى هذا
الجدل هو أن وجهة نظر كل منهما تختلف عن الأخرى، وإلا لما
تجادلا. وبعد أن يشتعل الجدل حماساً بينهما ستجد نفسك تلقائياً
تغادر منطقة الحياد، وتنضم إلى أحدهما، بل وتحمس لما تحمس
له باندفاع جاهر. تُرى، لماذا جردت سيفك المغمدة؟ ما هي المعايير
التي رجحتَ بها وجهة نظر دون الأخرى؟.

هذه المعايير، إما أنها منبثقة من ثقافة (عالمية) أو من (ثقافة
اجتماعية) والفارق بينهما كبير.. معيار الثقافة (العالمية) معيار
موضوعي، معيار يقوم على (الموازنة) بين وجهات النظر و(اختيار)
الأفضل منها. أما معيار (الثقافة الاجتماعية) فهو معيار قائم على
العاطفة، أو على (التقليد) فهو بعيد عن الموضوعية، وعن الاختيار.
حين ندرس وجهة النظر العامة لمجتمعنا، وللمجتمع العربي كله، من
مائه إلى مائه، ماذا نرى؟.

هنا أستشهد بالآية الكريمة: (لو اطلعت عليهم لوليت منهم فراراً، ولملئت منهم رعباً).

(٤٥)

قراءة الماضي، تحت مصباح ما خلفه هذا الماضي فينا، من أنماط السلوك، وكيفيات الرؤية، وطريقة التفكير؛ أي ما نسميه (الثقافة الاجتماعية) تقود هذه القراءة إلى الرعب؛ رعب التناقض الذي فيها، رعب الأهواء المتصارعة، رعب اللا علم والتعلق بالخرافة، رعب الشعور بالاكتماء، رعب الازدواجية، وهكذا.. رعب خلفه رعب، وأمامه رعب.

هل تريد ضرب أمثلة؟ لنبدأ إذن بالتناقض: هناك مبدأ فلسفي يسمونه (مبدأ عدم التناقض) معناه أن الشيء نفسه لا يمكن أن يكون حقاً وباطلاً في آن واحد، أو حسناً وقبيحاً معاً في آن. وهذا المبدأ لازم لكل معرفة إنسانية، ولا يمكن التأكد من الصدق والكذب بدونه في أي قضية أو موقف، لأن التناقض إذا كان جائزاً، فمن الجائز إذن أن تكون القضية كاذبة في نفس الوقت الذي نبرهن فيه على صحتها، وهذا مستحيل.

حين نقرأ ثقافتنا الاجتماعية، على ضوء هذا المبدأ، ماذا نرى؟.

(٤٦)

حين نقرأ الثقافة العربية على ضوء (مبدأ عدم التناقض) نرى العجب. فعلى مستوى علاقة الحاكم بالمحكومين نرى هذين المثالين:

١- في أول خطبة خطبها الخليفة عمر بن الخطاب بعد توليه الخلافة، خاطب الناس قائلاً: أيها الناس من رأى منكم فيّ اعوجاجاً

فليَقْوَمه. فرد عليه أحد الحاضرين: والله لو رأينا فيك اعوجاجاً لقَوَّمناه بسيوفنا. مالك بن نبي-مشكلة الثقافة / ص ٧٠.

٢- يقول التاريخ: بعد وقعة الحرة أخذ مسرف (مسلم بن عقبة المري) البيعة من أهل المدينة (على أنهم عبيد ليزيد) ومن أبى ذلك أمره مسرف على السيف. المسعودي-مروج الذهب/ ج ٣ ص ٦٤.

نحن نعرف روعة وجمال المثل الأول، ونعرف بؤس وبشاعة المثل الثاني، ولكن المسألة ليست هنا، المسألة في السؤال التالي:

أين ثقافتنا الاجتماعية من المثليين؟.

إنها تعيشهما معاً وفي آن على صعيد النظر وصعيد الممارسة. وتقبلهما معاً. وهذا هو التناقض الذي نعينه.

(٤٧)

هل تريد أمثلةً أخرى؟ لا بأس، اقرأ إذن:

١- إذا لم تستطع شيئاً فدعه - وجاوزه إلى ما تستطيع.
٢- فما ينفع الأسد الحياء من الطوى - ولا تتقى حتى تكون ضواريا.
تُرى، تحت تأثير أي من هذين البيتين المتناقضين تقع ثقافتنا الاجتماعية؟.

واقراً:

٣- محاسن حفظ اللسان:

قال أكثم بن صيفي: مقتل الرجل بين فكيه، وقال المهلب لبيه: اتقوا زلة اللسان. وقال يونس بن عبيد: ليست خلة من خلال الخير

تكون في الرجل هي أخرى أن تكون جامعة لأنواع الخير كلها من حفظ اللسان.

٤- مساوئ حفظ اللسان:

سئل بعض الحكماء عن المنطق، فقال: إنك تمدح الصمت بالمنطق، ولا تمدح المنطق بالصمت، وما عُبرَ به عن الشيء فهو أفضل منه، وقال بعض الحكماء: اللسان عضو، فإن حرّكته مرن، وإن تركته حرن.

ثُرى، ما الذي يحركنا من الداخل، الموقف الأول، أم الموقف الثاني؟.

(٤٨)

الثقافة الاجتماعية التي تعيشها مجتمعاتنا على امتداد اللغة العربية هي (المصب) الواسع لنهيرات وسيول، مرئية وغير مرئية، تدفقت من الماضي. ليست هذه السيول ماء خالصاً، إنها خليط من الماء والصخور والوحول والرواسب الأخرى، وهذا (الخليط) هو الذي يؤثر في سلوكنا الذهني، ونظرتنا إلى الأشياء.

لقد رأينا في حلقة سابقة بوضوح كيف تؤثر في سلوكنا تيارات متناقضة، فنحن نستقبح الشيء ونستحسنه في آن واحد.

كما أن (الأهواء المتصارعة) فعلت وتفعل فعلها في هذه الثقافة بشكل يدعو إلى الفرع.

لقد وقف أحد مفكرينا المعاصرين على هذه الظاهرة - ظاهرة الاختلاف الصراعي في ثقافتنا - وقوفاً طويلاً، واصفاً لها بأنها (ثقافة اختلاف) وكان يعني بذلك الثقافة (العالمية، الخاصة) فكيف بنا لو مددنا النظر إلى الثقافة الاجتماعية؟.

لو بقي الصراع في ميدانه النظري، لأمكن قبوله.. ولكن الصراع الثقافي الاجتماعي يمتد إلى السلوك، يمتد إلى سلم القيم.. وهذه هي الكارثة.

(٤٩)

(العلم).

لو حشدنا حشداً عشوائياً عشرة من الناس الذين يمشون في الشارع، وسألناهم السؤال التالي: ما معنى العلم؟. تُرى، هل تكون إجاباتهم واحدة؟. الأرجح أنها ستكون واحدة - وإن اختلفت الألفاظ - لأن سلوكهم الذهني واللغوي سيكون متأثراً بالثقافة الاجتماعية، أي تلك التي استقرت منذ قرون في نفوس الجميع.

إنها الثقافة المنحدرة ابتداءً من العصر الجاهلي الذي يقول شاعره:

سلي ان جهلت الناس عنا وعنهم - فليس سواء عالم وجهول.
وهو يقصد بالعلم ما يعادل (الخبر) فإذا وردنا خبر ما عن شيء فقد علمناه. وذلك لأن الشاعر الآخر الجاهلي يشرح لنا هذا بقوله:

ستبدي لك الأيام ما كنت جاهلاً - ويأتيك بالأخبار من لم تزود.
هذا إذن هو التراث الذي تنطلق منه إجابات العشرة الذين حشدناهم... فهل هذا هو (العلم) حقاً؟ أم أن العلم شيء آخر؟.

(٥٠)

يقول أرسطو: العلم هو معرفة الأسباب.

على هذا القول القديم انبنت الثقافة الأوروبية الحديثة، وهو بناء يختلف اختلافاً واسعاً عما انبنت عليه ثقافتنا العربية.

إن الثقافة العربية مبنية على أن العلم هو مجرد الإحاطة بالشيء، حتى بالإخبار عنه، وحتى مع جهل أسبابه. ولذا انفصلت هذه الثقافة عن ربط الأسباب بنتائجها، أو العكس، وانفصلت لذلك -وهو الأهم- عن رؤية ما يجمع الظواهر بعضها ببعض.

لهذا أصبحت هذه الثقافة ثقافة «تجزئية» أي تنظر إلى أي شيء وكأنه جوهر مستقل بذاته، وكأنه شيء لا سبب له.

إن هذا الفهم «التجزئي» أبعدنا ويبعدنا كثيراً عن «مفهوم العلم» الحديث. المفهوم الذي يقول: إن غاية العلم هي الكشف عن العلاقات القائمة بين الظواهر، ومعرفة أسبابها.

بعد هذا ينطرح السؤال: هل دخل العلم إلى حياتنا الذهنية والعملية أولاً؟.

(٥١)

لا يحتاج دخول العلم إلى حياتنا (العملية) اليومية إلى دليل. فبداءً من المطبخ إلى غرفة النوم نجد العلم شاخصاً ونراه بهدوء الواثق يمد يده إلى كل شيء:

لقد تدخل في أكلنا، فراح يهذبه ويقننه ويصنع له أنظمة جديدة، وتدخل في شربنا، وتدخل في حركتنا، وتدخل في أجسامنا.. وهكذا..

لقد نهانا الشاعر القديم عن محاولة إقامة الدليل على النهار فقال:

وكيف يصح في الأذهان شيء - إذا احتاج النهار إلى دليل؟!

وهكذا هو العلم، لقد أصبحت محاولة إقامة الأدلة على دخوله إلى كل زاوية من زوايا حياتنا العملية محاولة لا جدوى منها.

ولكن: هل دخل العلم إلى حياتنا الذهنية؟.
أطرح هذا السؤال بصوت عال يشبه الصراخ وأجيب عليه بيقين
كامل -وإن كان زمن اليقينيات قد ولى- أجيب:
لا. إنه لم يدخل حتى الآن.

(٥٢)

يقوم جدل فكري حاد على مستوى العالم الآن، يدور الجدل
حول إمكان الفصل بين المعقول واللامعقول في حياة البشر، وعدم
إمكانه. غير أن هذا الجدل لا يعنينا هنا.. الذي يعنينا بشكل محدد هو
أن (العلم) بمعناه الحديث، هل دخل إلى حياتنا الذهنية العربية، أي
هل دخل إلى الجزء الذي نسميه (المعقول) أولاً؟.

ومجرد طرح هذا السؤال، معناه أن الادعاء بأن اللامعقول هو
المسيطر على حياتنا الذهنية، أي تلك الخاضعة لما سميناه (الثقافة
الاجتماعية).

نعم.. اللامعقول هو المسيطر سيطرة كاملة على ثقافتنا الاجتماعية
التي تتحكم في سلوكنا.. وإلا، لو لم تكن هذه السيطرة، كيف نفسر:

١- الكلام عن أي شيء كأننا نعرفه معرفة شاملة؟.

٢- الانفصال النظري عن الواقع العملي؟.

٣- الاعتقاد بأن الغرب ضال ولا يفهم شيئاً؟.

٥-....؟

٦-....؟

سأبقي الرقمين الخامس والسادس وأمامهما فراغ حتى تملأ أنت
ذلك الفراغ.

(٥٣)

هناك في كل مجتمع ثقافتان؛ ثقافة كتابية، وثقافة (شفوية). والفرق بينهما كبير جداً. فالقراءة بالسمع غير القراءة بالعين.

أول سمة يلاحظها الناظر في (الثقافة الاجتماعية) أنها ثقافة (شفهية).. أي أنها ثقافة تنتمي إلى ما قبل الكتابة، حتى عند الذين يقرأون ويكتبون.

والثقافة الشفهية هي التي يتم فيها تداول الأفكار والمعارف، وتعليل الأشياء ومختلف شؤون الحياة، عن طريق المشافهة، لا الكتابة. أي أنها تتم عن طريق (التوارث) لا عن طريق التفكير، ومن هنا تحتاج الثقافة الاجتماعية دائماً إلى النقد والتعديل، لأن تطور الحياة نفسه يفرض إعادة النظر في كل شيء.

غير أن تغيير أو تعديل الثقافة الاجتماعية ليس سهلاً، لأنها مستقرة في أعماق الفرد وتملاً تلقائياً وعيه، ولا وعيه، على السواء. تقول الآية الكريمة: (إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون).

هذه هي الثقافة الشفهية.

(٥٤)

تمتاز الثقافة الشفهية بسمات أخرى، أهمها:

- ١- الاعتماد على التكرار.
- ٢- النظر إلى الماضي لا المستقبل.
- ٣- الاعتماد على الاستطراد، وهو التنقل من موضوع إلى آخر دون بحثه بصورة كاملة.
- ٤- أنها ترفض غيرها بصورة مطلقة.

لنقف على هذه السمات وقوفاً قصيراً. لا يعني التكرار فقط إن ما نسمعه قبل عشرين عاماً، نسمعه الآن. كلا. إنه أخطر من هذا. التكرار معناه أن التنشئة التربوية تدور حول نفسها، بمعنى أن حفيدك يحمل منذ طفولته نفس المفاهيم التي تحملها أنت، بدون زيادة ولا نقصان. أي لا شيء جديد أضيف، ولا شيء عتيق قد شذب، وكأن الدنيا كلها قد كفت عن الدوران.

المفاهيم هي التي تزودنا بالسلوك الذهني والعاطفي، فإذا كانت راكدة، كانت الرؤية الذهنية أو العاطفية الناشئة عنها راكدة كذلك. وإذا ركد الماء أسن. أليس كذلك؟.

(٥٥)

وما أنا إلا من غزية إن غوت - غويت، وإن ترشد غزية أرشد. هذا هو الصوت الذي يمثل (الثقافة الشفهية) أو (الثقافة الاجتماعية). إن الإنسان نفسه يصبح تكراراً لغيره. ويصبح المجتمع عندئذ نسخاً متجاوزة، لأنهم خرجوا، أو خرجت نفوسهم من معمل واحد، هو الثقافة الشفهية.

نحن الآن لسنا بعيدين عن هذا القول الجاهلي، إن أكثرنا نسخ مكررة، لماذا يا ترى؟.

يقول أحد الفلاسفة: هناك أفكار لم ندع عقولنا تعمل فيها بصورة مباشرة لأننا وجدناها معدة الصياغة في مجرى التاريخ.. والأفكار التي ورثناها لا تسمح ببروز الحق ليعمل عمله.

هل أقفل هذا الفيلسوف علينا الأبواب؟. إنه وضعنا بين فكرين؛ فكر وجدناه كامل الصياغة، فوقفت عقولنا أمامه جاثية ركبها، وفكر

آخر هو الذي ورثناه، وهذا ليس لديه القدرة على جعل (الحق) والمراد به هنا (طلب الحقيقة) يعمل عمله.
ماذا نعمل إذن؟.

(٥٦)

تعتز كل أمم الأرض بماضيها، تفخر به، تجعله -في أحيان كثيرة- أحد المصاييح التي تحملها في الطريق إلى المستقبل الذي يكون بالضرورة مجهولاً، وقد يملأ الطريق إليه بعض الضباب.
تفعل كل أمم الأرض هذا. إذن لماذا يتجه بعض المفكرين والكتاب إلى صب اللوم على العرب وحدهم حين يتغنون بماضيهم، ويفخرون به، ويصنعون له المعلقات؟.

السبب واضح وبسيط، وهو أن الأمم الأخرى لم تكتف بقول قصائد المدح في ماضيها، بل راحت تشحذ هممها لبناء حاضرها، وصنع مستقبلها. لقد جعلت من الماضي حافزاً، لا هدفاً.

العرب وحدهم هم الذين راحوا يتغنون بماضيهم حتى حدود نسيان الحاضر والمستقبل معاً، لذلك أطلق أحد المفكرين على المستقبل العربي بأنه (المستقبل الماضي).

لهذا قلنا في حلقة سابقة أن من سمات ثقافتنا الاجتماعية (النظر إلى الماضي لا المستقبل). وهذا داء ورثناه منذ العصر الجاهلي، ولم تفعل العصور الأخرى سوى أن زادت تراكمًا وترسخاً في العقول والقلوب وسلم القيم.

(٥٧)

حين نفحص اعتداد العرب بماضيهم؛ ما مضمونه؟ ما محتواه؟.. يأخذنا العجب العجيب أن ٩٠٪ من الشعر العربي يمجد القتل والنهب أو يمجد الأكل! نعم الأكل (ما غيره).

ورحنا نعانق أسيافنا ونمسحها من دماء العدا.
هذه الفرحة (العناقية) بالسيف الذي يقطر دماً هي ما يفخر به
العربي، كما يفخر باللحم الذي هو (كالد مقسي المفتل).
ومنذ أن كنا صغاراً كنا نختال فخراً واعجاباً بذاك الشاعر الذي دعاه
قوم محتقرون، وحين قدموا له الشحم واللحم حتى اتخم بطنه، ودسوا
في جيبه بعض الدراهم، فراح يوزع أقمار المديح من حوله قائلاً:
قوم هم الأنف والأذنان غيرهم - ومن يساوي بأنف الناقة الذنبا.
وبعد صراخه هذا ارتفع القوم من القاع إلى القمة، لقد أصبحوا
أنفاً. ومن المحتمل في القصيدة الثانية أن يصبحوا الوجه كله.
ما هذا؟.. أليس هذا عاراً؟.
بلى والله إنه لعار.

(٥٨)

(الاستطراد).

الاستطراد نوع من الأساليب الأدبية، نلتقي به عند قراءة الجاحظ
وقراءة مقامات الهمذاني أو الحريري.. وهو الانتقال من موضوع إلى
آخر بقصد الترفيه عن القارئ من عناء ما يقرأ، أو لمجرد السخرية.
هذا ما هو معروف. غير أنني هنا أريد إضافة شيء آخر إلى معنى
الاستطراد.

في حلقة سابقة وصفت الثقافة الشفهية، وذكرت أن من سماتها
الاستطراد، وأضيف الآن قولاً يصعب تقبله لأول وهلة، وهو أن
التفكير العربي في الأعم الأغلب (تفكير استطرادي).

هذا القول ليس تهمة، ويصعب عليّ نفسياً أن أجهر به، ولكنها الحقيقة.

(أحب أفلاطون ولكني أحب الحقيقة أكثر منه). هكذا قال من سماه العرب قديماً (المعلم الأول).

لنبداً للبرهنة على أن التفكير العربي (تفكير استطرادي) بالقصيدة الجاهلية.

حين نقرأ القصيدة، نجد الشاعر يقفز بنا من موضوع إلى آخر قفزاً عشوائياً (قفزاً استطرادياً)، قفزاً لا يبرره إلا ما سميته مرة (وحدة الانفعال).

(٥٩)

نقلتنا الحلقة السابقة من الاستطراد كصفة للأسلوب إلى الاستطراد كصفة للتفكير. وهذا ادعاء يمكن أن يوصف بالعقوق البشع للتراث إذا لم نضعه تحت الاحترازين التاليين:

١- لم نقل أن كل التفكير العربي تفكير استطرادي، بل قلنا ان معظمه كذلك.

٢- إن هذه الصفة ليست صفة (وجودية) لذلك التفكير، بل هي صفة (عارضة) بسبب تأثير الثقافة الشفهية، وبسبب الابتعاد عن التفكير العلمي.

إن التفكير العلمي لا يقنع بمعرفة الشيء، بل لا بد من معرفة سببه، ومعرفة ما يوصل إليه من نتائج، والفكر العربي -حتى الآن- بعيد عن البحث في الأسباب.

لقد استشهدنا بأشعار كثيرة في حلقة سابقة، ورثناها، وما زالت تؤثر في سلوكنا الفكري، وهي كلها، وغيرها كثير، تؤكد على أن التفكير العربي لا يستطيع البحث طويلاً داخل الأشياء، أو الظواهر.

وهذه صفة وقف عندها الجاحظ طويلاً قبل قرون مدعيّاً أنها من أهم الصفات الإيجابية للتفكير العربي.
فهل كان ادعاؤه صحيحاً؟.

(٦٠)

(في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل).

هذا ما قاله شاعر زرع صوته في لب الثقافة الاجتماعية، وفي قشورها. إنه المتنبي الذي أسمعت كلماته من به صمم، والأشد أنها ما زالت.

ما يريد المتنبي أن يقول؟.

يريد أن يقول: يكفيك أن تعرف شجرة واحدة من كل الغابة فتكون قد عرفتها بقضها وقضيضها. يكفيك أن تسبح في النهر مرة واحدة فتكون كمن سبح فيه ألف مرة، خلافاً لذلك الفكر الذي يعتقد بأنك لا يمكن أن تسبح في النهر مرتين.

هذا ما يقوله لنا المتنبي ويدعونا إليه. وهو أن تلك الثقافة الاجتماعية الشفوية (الثقافة الاستطراذية) والاستطراد -يا سيدي- باعتباره مرضاً فكرياً، لا أسلوبياً، له مضاعفات كثيرة.. منها أنه لا يرى في التناقض أي ضير. وقد مرت بنا، في الحلقات السابقة، أمثلة كثيرة على تقبل التناقض في القول، وفي العمل. وهذه هي الكارثة.

(٦١)

من مضاعفات مرض الاستطراد الفكري: عدم التراكم. وأعني بهذا التعبير أن الأفكار حول الشيء الواحد، أو الظاهرة الواحدة، لا

تجتمع بحيث ينبثق عن التراكم الكمي تحول كيني في طريقة التفكير، حسب القانون المعروف.

يبدأ التفكير الاستطراذي -دائماً- من الصفر، من (اللاقبل) وهذا ضياع لجهود خصبة وأزمة طويلة، والدوران الدائم في حلقة مفرغة.

وجه نظرك.. دعه يخوض من منتصف القرن التاسع عشر حتى نهاية القرن العشرين، وعدد آلاف الأقلام والكتب التي عالجت مشاكلنا، وحاولت أن تضع لها الحلول.. ثم اسأل نفسك هذا السؤال: هل استطاعت تلك الأقلام وتلك الكتب أن تحل مشكلة واحدة من مشاكلنا الاجتماعية، أو الفكرية أو الاقتصادية؟!.

وستجيب نفسك بأمانة وبصدق: لا لم تستطع. وهنا يطرح نفسه هذا السؤال: لماذا يا ترى؟.

(٦٢)

لماذا لا تستطع آلاف الأقلام والكتب طوال قرن ونصف القرن أن تضع الحلول لمشكلة واحدة من مشاكلنا العربية؟!.

الإجابة على هذا السؤال كثيرة ومتنوعة الزوايا، ولكن إجابة واحدة تبقى أكثرها وضوحاً وهي: (عدم التراكم) للأفكار التي تعالج تلك المشكلة.

كيف يتكون عندك كأس من الماء؟.

إنه يتكون من قطرة + قطرة + قطرة.. ومتى انعدم هذا التكاثر الكمي، انعدم وجود الكأس.

الأفكار هي هكذا. فكرة تسند فكرة، وهما تسندان أو تقويان فكرة ثالثة، ومن مجموع هذه الفكر تتكون فكرة شاملة عن الشيء تحدد إيجابياته وسلبياته، ومعرفة الطريق إلى وضع الحلول لتلك السلبيات.

هذا هو التراكم الذي نعينه. ويحتاج هذا إلى فكر مؤسستي -إن صح التعبير- أي فكر تجتمع فيه فكر كثيرة من أشخاص كثيرين. وهذا لم يحدث أو لم ينضج -بعبارة تافؤلية- في مجتمعاتنا حتى الآن.

هل يأتي يوم نودع فيه التفكير الاستطراذي؟
تفاءلوا بالخير تجدوه.

(٦٣)

(سمة وهمية).

مرّ بنا أن (الثقافة الاجتماعية) والتي رادفنا بينها وبين الثقافة الشفوية أو الشفهية -والنسبتان كلتاها صحيحتان لغوياً- تلك الثقافة تمتاز بعدة سمات، وقفنا على ثلاث منها هي: الاعتماد على التكرار والنظر إلى الماضي لا المستقبل، والاتكاء على الاستطراد.

أما الرابعة فهي أنها ترفض غيرها بصورة مطلقة.

هذه الصفة الرابعة التي يذكرها معظم المحللين للثقافة العربية، شفوية أو غير شفوية، ويعاني منها كل الناديين.. هذه الصفة هل هي صفة حقيقية أم وهمية؟

أكاد أقطع أنها سمة وهمية.

لماذا؟.. لأن رفض الثقافة الأخرى لم يعد ممكناً؛ الحضارة الآن تركز على قدمين هما العلم والاقتصاد. وتكاد القيم الاجتماعية الجديدة بكاملها تنبثق من هاتين القدمين. وكل رفض للعلم والاقتصاد، وما ينتج عنهما، هو في الحقيقة رفض وهمي.

(٦٤)

الحضارة الحديثة، لقيامها على العلم والاقتصاد، سلبت حرية الاختيار من المجتمعات غير المولدة لهذه الحضارة، أو غير المشاركة في التوليد.. تركتها بين أمرين لا ثالث لهما، فهي إما أن تقبلها بكل إيجابياتها وسلبياتها، أو تنعزل وتموت.

يمكنك أن تقول أننا نأخذ من الحضارة إيجابياتها فقط.. أما السلبيات فإننا نجعل بيننا وبينها سداً أو نبني من حولنا سوراً عن سيولها.. ونحصل هنا على الإيجابيات (على الثمر دون التعرض للشوك).

أنت حين تقول هذا الكلام، فالمعنى الحرفي لقولك هذا أنك لم تقرأ لكثير من المفكرين وبخاصة الدكتور علي الوردي.. فهذا العالم الاجتماعي وقف في أكثر من كتاب من كتبه ينعي على أولئك الذين يحلمون بهذا وهمهم الكبير.

هل تريد ضرب أمثلة؟

سأضرب لك بعضها لاحقاً، هذا إذا لم تكن على عجلة من أمرك أو على رفض من أمرك بعبارة أكثر دقة وأجمل.

(٦٥)

هل يستطيع مجتمع ما أن يُغلق أبواب الفضاء في وجه المحطات القمرية أو (الفضائية)؟ لا. لن يستطيع أي مجتمع فعل ذلك، لأن الوصول إلى هذا المستوى من البث ثمرة من ثمار العلم، وثمار العلم لا تقاوم.

هل يستطيع مجتمع ما أن يصنع آلة أشبه ب(الغريال)؟ آلة ضخمة بحجم الفضاء، يشبها فيه، لتفرز الإيجابيات من السلبيات، فتسمح للأولى بالوصول دون الثانية؟.

لا شك في أنه لو حدث هذا لكانت معجزة، ولكن هذا لا طمع في حصوله على الإطلاق، وستبقى الفضائيات تضخ سيولاً من الإيجابيات والسلبيات على السواء.

ماذا نعمل؟.

إن سلبيات المحطات الفضائية لا تحتاج رؤيتها إلى بصر زرقاء الإمامة. إنها واضحة وفعلها التدميري للأخلاق والقيم واضح. بل وغرسها لقيم جديدة جانحة في نفوس الشباب غرس واضح. ولكن هل نستطيع منعها؟.

لا. لا نستطيع.

وهذا ما نقصده من أن السمة الرابعة للثقافة الاجتماعية التي هي (رفض غيرها من الثقافات) سمة وهمية على الصعيد العملي على الأقل. أما النفسي فله حديث آخر.

(٦٦)

وصلت الحلقات السابقة إلى أن المعطيات الحضارية أو ثمار العلم الحديث لا يمكن (الانتقاء) منها بحيث تستطيع أخذ ما تريد، وترك ما لا تريد.

إن الإيجابيات والسلبيات مختلطة في هذه المعطيات كلها اختلاطاً أشبه باختلاط الشوك والثمر في أي شجرة وأي حقل.

هذا من الناحية العملية واضح.. ولكن ماذا نرى حين نذهب إلى الناحية النفسية من ثقافتنا الاجتماعية؟ هل هناك قناعة نفسية بعدم الفصل هذا وباستحالة الرفض؟.

لا. من الناحية الذهنية أو النفسية نجد العكس؛ إننا في مجال العلم أو الحقل الفكري (الإنسانية) نرى أن (عقلية) الرفض متغلغلة فينا برسوخ عنيد.

إننا حتى الآن لا نطمئن نفوسنا وأذواقنا إلى مذهب فلسفي، أو منهج نقدي إلا إذا وجدنا له (إشارة) ضاربة في أعماق التراث، أو الماضي. أما إذا لم نجد ما يلح له أو يشير إليه، ولو بصورة خاطفة، فإننا نتوجس منه إذا لم نرفضه رفضاً قاطعاً، إن استطعنا إلى ذلك سبيلاً.

لقد وقف علي هذه الظاهرة النفسية مفكرون كثير في عصرنا الحاضر، ولكن كلا منهم حار في تفسيرها.

(٦٧)

كل رأي يعجبنا نضجه، وكل منهج نراه مكتمل الضوء للوصول بنا إلى نتائج جديدة أدبية أو ذهنية، وكل مذهب في أي حقل من الحقول.. لا بد أن نفتش في الماضي (التراث) عن شيء يشير إليه، حتى لو كان ذلك في سياق دون سياقه.

لماذا هذا السلوك الذهني؟. لأن ثقافتنا - حتى الآن - ثقافة شفوية، ثقافة ذاكرة، لا ثقافة فكر.

تلك الإشارات المبثوثة في التراث، والتي سبق أن مررنا عليها مثل مرور أجدادنا.. لم نقف عندها، لم نطورها، وحين ابتدع غيرنا مذهباً أو منهجاً يمر قربها، أو حتى ملتقى معها، رحنا مدعين أن هذا المذهب أو المنهج قد انشق أصله منا.. من دوحتنا، ولذلك فلا جناح علينا حين نأخذ بها.

هذه العقلية المحتقنة بغرور الاكتفاء الذاتي هي التي تولدها كل ثقافة شفوية لا تلوي إلا على نفسها.

إن هذه العقلية فوتت علينا الكثير؛ فوتت علينا أن ما نرفضه اليوم نقبله غداً، أي في الوقت (الضائع).. الوقت الذي تكون فيه هناك مناهج أخرى استجدت، ونحن منشغلون بالجدل: هل نقبل المناهج التي قبلها أو لا؟.

(٦٨)

سأل رجل أبا عمرو بن العلاء حاجة فوعده بها، ثم ان الحاجة تعذرت على أبي عمرو، فلقبه الرجل بعد ذلك فقال له: يا أبا عمرو، وعدتني وعداً فلم تنجزه؟ قال له أبو عمرو: فمن أولى بالغم أنا أو أنت؟ قال الرجل: أنا. قال أبو عمرو: بل أنا.

- كيف أصلحك الله؟

- لأنني وعدتك وعداً فأبّت بفرح الوعد وأبّت أنا بهم التنفيذ، وبّت ليلتك فرحاً، وبّت مفكراً مغموماً، ثم عاق القدر عن بلوغ الإرادة، فلقيتني مدلاً، ولقيتك محتشماً، فمن هنا صرت أولى منك بالغم.

هل رأيت مراوغة مثل هذه؟ أو اعتذاراً مثل هذا؟.. الواعد الذي لم ينفذ ما وعد به يكون أكثر ضرراً من صاحب الحاجة الموعد التيس.

أليس هذا مجرد لعب بالألفاظ؟.

بلى إنه كذلك. وهل يلام من قال: العرب ظاهرة صوتية؟.

كلا إنه لا يلام.

- هل تعرف صاحب هذه المقولة؟.

- لا، لا أعرفه. ولكنني أحس أنه اختصر أشياء كثيرة ومهمة في هذه الكلمة الموجزة !!.

(٦٩)

كانت الحلقات السابقة وعلى مدى أسابيع عديدة تدور حول السؤال التالي: كيف نقرأ الماضي؟.. معتبرة أن طرح هذا السؤال ضروري، لأننا لا يمكن أن نفهم الحاضر فهماً قريباً من الكمال ما لم نفهم الماضي.

وقد طرحت تلك الحلقات أن هناك مصابيح لتلك القراءة المقترحة.. ووقفت على كل مصباح منها الوقوف الذي رأته لازماً لفحص ضوئه، ومقدار الاستفادة منه.

الآن نسدل الستار بيننا وبين الماضي، ووجهاً لوجه نقابل الحاضر. هذا الحاضر الذي يهمننا بالأساس، والذي لم نقرأ الماضي إلا لأجله، أي لجعله أفضل مما هو.

كيف نقرأ الحاضر؟.

نقرؤه مثل الماضي تماماً، تحت ضوء مصابيح عديدة، أهمها معرفة المفاهيم الفاعلة فيه، والتي تكوّن رؤيته لنفسه وللكون من حوله.

رؤية أي مجتمع للإنسان والكون والحياة هي التي تحدد أنواع نشاطه، وإنماء سلوكه الذهني والعاطفي والعملي.. وهذه الرؤية مكونة من مجموع تلك المفاهيم التي تصوغ أهدافه وتدفعه إليها إن خيراً أو شراً.

٢٠. كيف نقرأ الحاضر؟.

(١٩٩٧م)

(١)

«كيف نقرأ الحاضر؟»

نقرؤه تماماً مثل الماضي، تحت ضوء مصابيح عديدة، أهمها معرفة المفاهيم الفاعلة فيه، والتي تكوّن رؤيته لنفسه وللكون من حوله.

رؤية أي مجتمع للإنسان والكون والحياة هي التي تحدد أنواع نشاطه، وإنماء سلوكه الذهني والعاطفي والعملي.. وهذه الرؤية مكونة من مجموع تلك المفاهيم التي تصوغ أهدافه وتدفعه إليها إن خيراً أو شراً».

(٢)

(مصباح المفاهيم).

نريد الآن الدخول إلى (الكهف).

وأعني بالكهف: المفاهيم الكثيرة التي تحرك السلوك الاجتماعي، وتدفع به إلى الأمام تارة، وإلى الوراء تارة أخرى.

إن الدخول إلى كهف المفاهيم يحتاج هو نفسه إلى مصباح.. لأن المفاهيم ليست عارية من غبار السنين، بل وليست ثابتة. هذا إذا لم نصدق مقولة فرانسيس بيكون القائلة: لكل إنسان كهفه الخاص به. ويعني بذلك مفاهيمه الخاصة به، والذي يفضي إلى الاعتقاد بأن المفاهيم تكاد تكون فردية لا جماعية.

يعتبر بعض المفكرين أن المهمة الأولى للفلسفة هي: تحديد وتوضيح المفاهيم. وإذن فنحن حين ندخل كهف المفاهيم علينا أن نحمل بأيدينا مصباحاً يسمونه: الفلسفة.

وهنا يأتي السؤال: هل هذا المصباح متوفر؟ بل هل هذا المصباح موجود؟. وأجيب بأنه: إذا لم يكن موجوداً فعلياً أن نوجده، ولكن كيف؟. لذلك فنحن الآن (على الباب) أي لم ندخل بعد إلى مغارة المفاهيم.

(٣)

إذا أصابتنا الحيرة في أي مصباح من مصابيح الفلسفة نستضيء به ونحن ندخل مغارة المفاهيم.. فهناك تنتظرنا حيرة أخرى أشد هولاً.. يمكن إيضاحها كما يلي:

عرّف أحدهم المفاهيم كما يلي:..إن المفاهيم هي عادة صياغة نظرية لظواهر الواقع التي تحدث في ظرف وطور معين، لكن في مجرى التطور يتخلى الواقع الذي صاغ المفاهيم عن دوره لصالح تلك المفاهيم.

هناك خلل في تعريف نبيل ياسين هذا؛ من هو الأقوى، المفهوم أم الواقع؟.

لاشك في أن الواقع هو الأقوى، إذ منه تنبثق كل المفاهيم ومن بقائها معه تستمد شرعية بقائها.. أما إذا انفصلت عنه، فهو تلقائياً سيولد مفاهيم أخرى.. أما هي فستبقى دون واقع.. وأي مفهوم بغير واقع مصيره الموت.

إن هذا الخلل في التعريف لا يمنع من رؤية النقطة الجوهرية التي تضمنها وهي (الصدام) الدائم بين الواقع وبين المفهوم.. هذا الصدام الذي يعبر عنه عادة بعبارة أخف وقعاً هي (الجدل).

وإذن فالحيرة الكبرى هي هذه: إلى جانب من نكون في هذا الصدام، نكون مع الواقع، أم مع المفهوم؟.

(٤)

حين ينفصل المفهوم عن الواقع - وهو لا بد منفصل - ترى مع من نكون؟ المفروض أننا ندع المفهوم ماشياً على قدميه، نودعه بحفاوة، ثم نقف مع الواقع لأن الواقع هو الذي صاغ ذاك المفهوم.. وهو الذي سيصوغ غيره.

هذا هو المفروض، ولكن الحاصل غير هذا. الحاصل أننا نمشي وراء المفهوم غير ملتفتين إلى الواقع.

لقد وقف كثير من كتابنا على هذه الظاهرة (العربية) وقوفاً رثائياً دامعاً. ونحن نقف مثلهم بدون دموع متسائلين: لماذا هذه الظاهرة التي نكرر وصفها بالعربية؟

هل سببها أن العربي أسير ذاكرته؟ فليس في وسعه أن ينسى ما حفظه مهما طبل الواقع وزمر من حوله، وحين حفظ المفهوم عن ظهر قلب لم يكن في مقدوره أن ينساه؟.

هل سببها أن العربي لا يفهم لا الواقع ولا المفهوم.. ولذلك فهو لا يفرق بين أتباع هذا وأتباع ذاك؟.

هل سببها - كما قال ذلك أكثر من كاتب حول هذا الموضوع - أن العربي على استعداد دائم بأن يتخذ من المفهوم بديلاً عن الواقع، ويصر على ذلك؟.

كل هذا ممكن.

(٥)

نفهم الحاضر حين نفهم أو حين نعرف المفاهيم الفاعلة فيه. فماذا نقصد بهذه المفردة (المفاهيم)؟.

لا تفيدنا القواميس العربية كثيراً في التعرف على هذه المفردة..
فأهم هذه القواميس يعرف المفهوم بقوله: المفهوم مجموعة الصفات
والخصائص الموضحة لمعنى كلي..

ما يقوله القاموس هذا يوضح جانباً صغيراً من جوانب المفهوم
الذي نعنيه، ذلك لأن ما نعنيه من هذه المفردة هو المعنى التراكمي الذي
يمنحه حقل من حقول المعرفة لمفردة ما من المفردات؛ فعلم النفس له
مفاهيمه، والنقد الأدبي له مفاهيمه، والفلسفة لها مفاهيمها، وهكذا.

لنتفق إذن على أن ما نقصده بـ(المفاهيم) هو المعاني التراكمية التي
تجتمع في مفردة ما بحيث تتحول من معنى جزئي إلى معنى كلي.

مثلاً: مفردة (الوطن) تعني في معناها الأول (مكان إقامة
الإنسان ومقره) ولكنها لم تبق على هذا المعنى الجزئي، بل تطورت
وأصبحت (مكان إقامة الإنسان ومقره، وإليه انتماءه، ولد به أو
لم يولد). ثم تطورت عن هذا المعنى إلى معان أخرى تدخل فيها
الحقوق والواجبات ومستوى التعايش بين الأفراد، وهكذا.. أي
تحول من معنى جزئي بسيط إلى معنى مركب.

(٦)

هل يستبد بنا الشوق إلى معرفة مفهوم (الترجسية) في حقل علم
النفس أو حقل النقد الأدبي؟ وهل نود أجنحة توصلنا إلى معرفة
مفهوم (الزمان) في الحقل الفلسفي؟

لا، أين..!!

تلك المفاهيم لها حقولها الخاصة، وهي وإن أفادتنا في معرفة
(فكر الحاضر) إلا أنها لا تفيدنا في معرفة (سلوك الحاضر) والسلوك
هو الذي تهمنا معرفته.

وإذن نحن لا نبحث عن كل المفاهيم مهما كانت بارقة، بل نبحث عن ذلك النوع من المفاهيم التي تحرك السلوك الاجتماعي، أي التي تصوغ رؤية المجتمع إلى الكون والحياة، وبالتالي تحرك كل ألوان نشاطه العملي.

إننا نبحث عن المفاهيم التي ترادف (القيم) أي التي لا تكون وقفاً على حقل من حقول المعرفة، بل تتعدى كل الحقول إلى نفسية المجتمع ووجدانه ورؤيته. هذه هي المفاهيم التي علينا ان نعرفها لنعرف حاضرتنا تحت أضوائها.

ماهي القيم الفاعلة في مجتمعنا العربي كله؟.

حين نجيب على هذا السؤال، نصل إلى المصباح الذي يضيء لنا وجه الحاضر.

(٧)

حين نعرف (قيم) المجتمع نعرف رؤيته لنفسه، ولمن وما حوله..
وحين نعرف (رؤيته) نعرف مباشرة محركات سلوكه ونواذعه.
ولكن كيف نعرف قيمه؟.

ليست المسألة سهلة. وإذا كنت في عجلة من أمرك فالأفضل أن تترك النظر في هذه الزاوية وأخواتها. أما إن كنت صبوراً، فلا تعجل، ودعنا ندخل إلى الغابة شيئاً فشيئاً.

للقيم تعريفات بعدد الباحثين فيها، فما هو السبب يا ترى في هذه الكثرة من التعريفات على مر العصور؟.

نعرف السبب بعد أن نقرأ تعريفاً من تلك التعريفات ونحاول تحليله، وفهم معانيه المباشرة، ومعانيه الضمنية، يقول التعريف: القيمة ما يعلق عليه الإنسان، أو مجموعة من الناس أهمية كبرى،

من حيث قابليته ليكون مبدأ من مبادئ السلوك الأخلاقي، أو الإيمان الديني، أو الفلسفي.. ويكون هذا شيئاً مجرداً ونسبياً في رأي البعض، ومثال ذلك (الحرية) بوصفها قيمة من قيم الديمقراطية.

تأمل في هذا التعريف ولا تعجل.

(٨)

ماذا وجدت في التعريف السابق للقيم؟ هل وجدت صعوبة في فهمه؟.. أعتقد ذلك للسبب الأهم التالي:

إن سلوكنا الذهني لم يعتد على تعريف الأشياء، بل لم يعتد على التساؤل عن معناها. إننا -عادة- نكتفي بنصف فهم، أو ربع فهم، وأحياناً نضع معانٍ لا علاقة لها بالشيء، نضعها من تلقاء أنفسنا، ثم نصدقها، ونجادل فيها حتى من له معرفة أعمق بها. هذه العادة الذهنية أو السلوك الذهني هي عادة اجتماعية لا فردية، إذ لا شك في أن بعض الأفراد تجاوزوا هذه العادة إلى التعمق في الأشياء والتماس تعريف لها.

كيف نتخلص من هذه العادة أو هذا السلوك؟. كيف نقف على كل شيء محاولين تعريفه؟.

إن هذا مطمح بعيد ولكن لا بد من المحاولة، لا بد من القول: إن تعريف الأشياء وبخاصة إذا كانت مفاهيم عامة أو قيماً يتيح فهمها أولاً، ويتيح تضيق أي خلاف بينك وبين أي فرد آخر في ذلك الفهم ثانياً.

إن معظم خلافاتنا الاجتماعية ناشئ من عدم تعريف الأشياء وتحديد معانيها.

(٩)

معرفة أي مجتمع غير ممكنة بدون معرفة التصورات والمفاهيم والقيم التي تحرك سلوكه الذهني والعملي، وتقوم بصياغة أنماط تفاعله الاجتماعي.

قلت هذا مراراً، وأكرره، وسأكرره عامداً، لأنني معنيٌّ بمسألة فهم المجتمع العربي ككل ومجتمعنا بصورة أخص.

إن المساحة المتقطعة المتاحة لي في هذه الزاوية لا تتيح لي أكثر من الوقوف على أجزاء متناثرة من هذه المسألة ذات الجوانب المختلفة.

إنني لا أقدم بحثاً، بل أقدم ملاحظات، ولذا قد يتكرر بعضها حسب الحاجة، وقد لا يتكرر بعضها الآخر؛ إما لأنه لا يحتاج إلى تكرار، أو لأنه يحتاج إلى إسهاب طويل لا تحتمله زاوية يومية.

إن معرفة تصورات مجتمع ما تحتاج إلى وقفات طويلة ليست مستطاعة، وإذن فما على هذه الزاوية إلا أن تستمر على أسلوبها، وهو أسلوب أستطيع وصفه بأنه أشبه بمنقار طائر يغترف من البحر.

ومع ذلك، وبصورة بديهية: هل يستطيع أحد أن يفصل بين ما ارتشفه الطائر وبين البحر؟.

(١٠)

زعمت حلقة سابقة أن سلوكنا الذهني لم يعتد على تعريف الأشياء. وأعادت إلى هذا السبب أكثر خلافتنا الاجتماعية.. أي أنها ناشئة من عدم الاتفاق على معاني المفردات أو المفاهيم حين تطرح طرحاً جدلياً.

إن كل مجتمع في الدنيا قد مر بهذه المرحلة، مرحلة عدم تعريف الأشياء تعريفاً موضوعياً أو علمياً، ومن يقرأ رواية (اسم الورد)

مثلاً يعرفُ كم هو اتساع المستنقع الذي مرّت به أوروبا في هذه المرحلة.

لكن بعض المجتمعات تجاوزت تلك المرحلة بمراحل، أما المجتمع العربي كله فقد بقي حتى الآن وحتى زمن طويل قادم متردياً في هاوية هذه المرحلة.

يقولون: إن التسمية امتلاك للشيء، قد يكون هذا صحيحاً في مستوى التصور الأول للشيء، وفي مستوى بقاء ذلك الشيء في معناه البسيط غير المتراكم.. أما في مستوى المفاهيم التي تضم معاني كثيرة، بل ولا تبقى ثابتة عندها، وإنما تضيف إليها أحياناً، وأحياناً تحذف منها، أما في هذه الحالة فإن التسمية ليست كافية لامتلاك، إن الذي يجعلنا نملك الشيء ملكاً معرفياً هو تعريفه.

(١١)

لنقرأ هذه الباقية من المفاهيم: المال، الحرية، الجمال، الوطنية، الثقافة، التنمية، الطفولة، الشرف، التقليد، التطوير...

كل مفردة من هذه المفردات لها تعريف، إن لم تكن عدة تعريفات.. هذه التعريفات موجودة في مصادر المعرفة، أو في المحيط الثقافي، ولكن: هل هناك معرفة اجتماعية لهذه التعريفات؟ كلا، أجيب بها فوراً.

لو أخذنا حشداً من الأفراد، منهم الجامعي والتاجر والمعلمة والطبيبة، ومنهم من تضحج بهم الشوارع والأسواق، ثم سألناهم عن تعريف (التقليد) مثلاً، أو الشرف، أو الحرية.. ثرى، كيف تتوقع الإجابة؟ كيف تتوقعها من ذاك الجالس على مقعد من مقاعد

الجامعة فضلاً عن البائع المتجول؟. هل أصوّر لك المشهد؟..
تفضل إذن:

إذا كان صاحبنا يحفظ عن ظهر قلب تعريفاً للشيء المسؤول عنه.. سوف يحرك رأسه ذات اليمين وذات الشمال، ثم يعصر ذاكرته ويقول لك ما حفظ أنه تعريف، أما إذا لم يكن في ذهنه، فسيقول لك: روح بلا شرف بلا بطيخ.

هل تعلم بأننا حتى الآن لم نسأل ماهو التعريف؟.

(١٢)

ماهو التعريف؟.

(التعريف لغة: التوضيح، وهو قول يشرح المعنى الذي يدل عليه اللفظ ليزيل ما تنطوي عليه الألفاظ من غموض.

ويعني اصطلاحاً: تحديد المفهوم الكلي بذكر خصائصه، ومميزاته...).

مثلاً: التطور. التطور مفهوم كلي له مميزات وشروط ومستويات، وحين يأتي قول موجز يعدد صفات التطور وشروطه.. نسمي ذلك القول: تعريفاً.

التعريف بهذا المعنى البسيط المحدد، هل له وجود في لغتنا اليومية، أو في سلوكنا الذهني؟.

لا، ليس موجوداً.

ولذا لو سألت تسعين فرداً من الناس، ومن مستويات مختلفة.. فستحصل على تسعين تعريفاً.

هذا الاضطراب في التعريفات معناه اضطراب في فهم الأشياء، والاضطراب في فهم الأشياء ليس مهماً حين تكون تلك الأشياء بعيدة عن التأثير في السلوك الاجتماعي. ولكن حين يجر الاضطراب في الفهم اضطراباً اجتماعياً.. فهنا تكمن الخطورة -مثلاً- ما هي المواطنة؟. إن اختلاف الأجوبة على هذا السؤال يجر وراءه اختلافاً اجتماعياً قد يكون مربعاً.

(١٣)

ما هو الفرق بين المجتمعات التي تعرف الأشياء، وتبني سلوكها الذهني والعملي على هذا التعريف.. وبين المجتمعات التي لا تملك تعريفاً لأي شيء؟.

الفرق هائل جداً. إن التفاعل الاجتماعي المبني على وضوح الأشياء وتعريفها في ذهن أفرادها يتجنب كثيراً من الخلافات اليومية، ومن الاضطرابات الناشئة من سوء الفهم. أما المجتمعات التي لا تملك تعريفاً فإن سلوكها سيكون عشوائياً، وسوف لن تكون في مأمن من الخلافات اليومية، ومن الاضطرابات.

لنضرب مثلاً: مفهوم (الحرية) مفهوم واضح في ذهن الإنسان الأوروبي العادي، ولكنه في ذهن إنسان من العالم الثالث مفهوم غير محدد، غير معرف. ولهذا لا تكون له شروط يقف عندها.

إن بعض التيارات في العالم العربي والإسلامي ترفع شعار: افعل ما تراه مناسباً. وتلقنه لجميع أفرادها. إن هذا الشعار يضع (الحرية) طوع الأهواء، وفي مهبط الرغبات.

إن المستوى الاجتماعي الغربي لا يمكن أن يرضى بمثل هذا الشعار أو يتصوره لأنه مبني على احترام القانون. إن القانون هو الذي يحدد شروط الحرية لا رغبة هذا التيار أو ذاك.

(١٤)

القيم إذن، هي تلك المفاهيم ذات المعاني الكلية التي تؤثر في سلوك الأفراد والجماعات.

وتقسم حسب محتواها إلى: قيم دينية، وقيم اقتصادية، وقيم جمالية واجتماعية ونظرية وسياسية.

ماذا يعني التأثير في السلوك؟. يعني ما توضحه الأمثلة التالية:

أنت حين تريد تأثيث بيتك، مالذي يتحكم ويتدخل في إرادتك؟. إن أمامك اختيارات مختلفة، أو (بدائل) في اللون ومستوى الصناعة والهيئة التشكيلية وغيرها. وستذهب إلى اختيار واحد من جملة تلك الاختيارات. ستذهب بإرادتك.. ولكن ما الذي تدخل في صوغ هذه الإرادة حتى اخترت هذا الأثاث لا ذاك؟.

إن الذي تحكم في إرادتك هو ذوقك الخاص، أو ذوق زوجتك، أو مقدرتك المالية، أو لباقة البائع.. الخ.

كل هذه تستند إلى قيم تحركك إلى السلوك الذي وصلت إليه في تفضيل شيء على شيء. ولذلك سمى بعضهم دراسة القيم بـ(علم السلوك التفضيلي).

و إلى مثل آخر..

(١٥)

اختيار الأثاث في المثال السابق اختيار سهل، وحتى القيم التي استند إليها قيم عابرة، وإن كانت قد أثرت في السلوك، ولكن ماذا تقول لو خیرت بین صرف نصف ثروتك و بین هجاء شاعر لك بقصيدة عصماء؟.

هل تقول لنصف ثروتك مع السلامة؟ أم تقول للشاعر:
هنيئاً مريئاً غير داء مخامر - لعزة من اعراضنا ما استحلت؟.

قال الجاحظ: (سألت الخزامي: هل يسرك أن يقال لك بخيل؟ فقال: لا اعد مني الله هذا الاسم.. فلا يقال لي بخيل، إلا وأنا ذو مال، فسلم لي المال، وسَمَّني بأي اسم شئت. فقلت له: ولا يقال لك: سخي، إلا وأنت ذو مال، وقد جمع الله لاسم السخاء المال والحمد، وجمع لاسم البخيل المال والذم. فرد الخزامي: بينهما بون بعيد، وفرق عظيم، فإن قولك عني بخيل إبقاء للمال في ملكي، والمال نافع لأهله، والحمد رياء وسمعة وسخرية، وماذا يعني الحمد للإنسان إذا جاع بطنه، وعري ظهره، وشمته به عدوه؟!).

لو كان حاتم مكان الخزامي، هل يجيب بنفس جوابه؟.
لا، طبعاً.. إن القيم هي التي تجعل الجوابين مختلفين.

(١٦)

حين تقف لتختار بين صرف المال وبين الهجاء، يمثل أمامك سلم طويل يسمونه: سلم القيم. هذا السلم يراه جميع الناس، ولكن الرؤية لا تكون واحدة، بل هي مختلفة من إنسان إلى آخر.

لماذا؟. إن اختلاف الرؤية بين الناس لسلم القيم ليست نابعة من كلل البصر أو حدثه، بل هي نابعة من الداخل، من رسوخ أو عدم رسوخ هذه القيمة، أو تلك في أعماقك.

إن القيمة التي تراها أنت في قمة السلم يراها غيرك في قاعه، وآخر يراها في وسطه.. وهكذا تختلف درجات السلم صعوداً وهبوطاً من إنسان إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر، ومن ظرف إلى آخر.

لنضرب مثلاً ثالثاً: لو خیرت بین الموت والحیاء، تُرى ماذا ستختار؟. لاشک فی أنك ستختار الحیاء، لأن حب البقاء غریزة إنسانیة راسخة، ولن یجدي أن یكرر المتنبی علی سمعک: لو أن الحیاء تبقى لحي - لعددنا أضلنا الشجعانا. و لكن قد یتدخل سلم القیم فتذهب إلى الموت ضاحكاً، وهذا ما فعله ملایین الشهداء.

(١٧)

جاء فی الآیة الکریمة ١١٨ من سورة البقرة ما یلی: (..کذلك قال الذین من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم).

ولاستیضاح معنی (التشابه) فی الآیة، ذهبت إلى ثلاثة تفاسیر، هی: فی ظلال القرآن، والمیزان فی تفسیر القرآن، وتفسیر المنار.. فلم أعثر، فی هذه الثلاثة، علی توضیح كاف لمعنی التشابه الذی تشير إلیه الآیة.

تشابه القلوب معناه التماثل فی الرؤیة للإنسان والکون والحیاء، ویؤدي تماثل الرؤیة إلى التشابه أو التماثل فی السلوک الذهنی والعملی للأفراد.

لیس هذا التشابه أو التماثل سیئاً علی الدوام، إنه یدل فی أحيان علی قوة التماسک الاجتماعیة.. وعلی توحید الأهداف والغایات، ولكنه فی أحيان کثیرة یدل علی التقليد والجمود والاجترار، أي علی: سلوک القطیع.

لماذا؟. لأن: (حكم الفرد القیمی، أي (السلوک التفضیلی) لیس نتیجة لتأملات الفرد الشخصیة بمقدار ما هو نابع من المعاییر الاجتماعیة).. وهنا یکمن الخطر.

(١٨)

لكل مجتمع بناؤه الثقافي الخاص.. هذا البناء الذي يشترك التاريخ والجغرافيا في تجديره وإعلائه.. يؤدي إلى تماثل أو تشابه كبير في الاستجابة للمثيرات المختلفة.

تسمى هذه الاستجابة التي تتكرر بنفس النمط أو الأسلوب معياراً أو أسلوباً أو طريقة.

تتصف هذه الاستجابة - كما أشارت حلقة سابقة - بالإيجابية حين تكون نابعة من اختيار (حر).. اختيار غير منقاد لغير القناعة الذاتية والتصور المشترك للوسائل والأهداف ذات المصلحة العامة.

أما حين تنبع تلك الاستجابة من ظروف تنعدم فيها (حرية الاختيار) أو ينعدم فيها التصور المشترك للغايات ذات المصلحة العامة.. فإنها تكون سلبية ومعيقة لمسيرة المجتمع نحو الأفضل.

يختلف المعيار الاجتماعي إذن في كل مجتمع حسب بنائه الثقافي، وحين نقول (البناء الثقافي) فإننا نعني أشياء كثيرة جداً، منها - مثلاً - مساحة الحرية المتاحة للأفراد في التعبير عن رؤيتهم.. إلى غير ذلك من الأمور التي يحتاج فيها إلى سرب من الحلقات.

(١٩)

يذكر الباحثون في مسألة القيم، شروطاً محددة لقيام العلاقة بين الفرد وبين القيمة، بحيث لا يمكن أن تتبع الاستجابة وتتحول إلى سلوك من دون توفر هذه الشروط.

إنها ثلاثة كما يذكرون:

١- الوعي بأن هذه قيمة.

٢- أن يتحول هذا الوعي إلى اتجاه قابل أو رافض.

٣- دوام هذا الوعي، وذاك الاتجاه دواماً ما.

وهناك نظرية يسمونها: النظرية العامة للقيمة. تتجاوز هذه النظرية تلك الشروط، وإن كانت تعتصر مضمونها، فهي: تتخذ (مفهوم) الاهتمام محوراً لتفسير القيمة، ومفادها أن أي اهتمام بأي شيء يجعل ذلك الشيء ذا قيمة.

ونقول: اعتصرت الشروط، لأن الاهتمام لا يمكن أن يتولد وينمو إلا إذا كان هناك وعي، وكان هناك اتجاه لهذا الوعي، وكان هناك زمن يتحول فيه إلى سلوك.

حين نصل إلى هنا يكون علينا تلقائياً أن نقف على بعض المفردات لنفهم معناها.. ترى ما معنى وعي ومعنى اتجاه، ومعنى الاستمرار الزمني لهما؟.. ولكن قبل هذا يجب الوقوف على أهمية هذه النظرية.

(٢٠)

لهذه النظرية وجه إيجابي.. يتمثل هذا الوجه في أن هناك عشرات القيم (النيلة) ولا يتطلب غرسها في نفوس الأفراد سوى توجيههم إلى الاهتمام بها، وهذا التوجيه تقوم به مناهج التربية ووسائل الاعلام المختلفة.

ولها وجه سلبي كالح يتمثل في أن هناك قيماً زائفة كثيرة، وما علينا حين نريد توليدها في نفوس الناس سوى استخدام وسائل تكفل إثارة الاهتمام بها، وعند ذلك تصبح قيماً اجتماعية عامة.

إنك حين تنظر إلى حسناء في إحدى الفضائيات وقد رشت على صدرها المترع بالخصب والعناقيد نوعاً من العطر، هنا رغماً عنك ارتبط ذلك العطر في ذهنك بالمشهد كله وأثار فيك اهتماماً صاحباً يدفعك إلى اقتناء ذلك العطر وإن كان ماءً قراحاً.

وهناك مثال أكثر بشاعة لهذا الوجه البشع يتضح فيما يلي:

يدفع النظام العالمي الجديد بالعالم اليوم إلى رمي قيمه الأصيلة في البحر، خالقاً قيماً جديدة هي: قيم الاستهلاك، والفردية، وإماتة الذاكرة، هذا كله من لوازم هذه النظرية الفادحة.

(٢١)

يرادف القاموس العربي بين الوعي وبين الشعور، ويعرفهما بقوله: إحساس الإنسان بما يجري في نفسه، وما يحيط به من الأشياء.

وأعتقد أن هذا التعريف لا يكفي لمعرفة مفهوم (الوعي) المرتبط بالقيم؛ فالوعي المرتبط بالقيم لا يبقى مجرد إحساس بالشيء أو الأشياء، بل هو يتحول إلى (سلوك).. بمعنى أنه لا يبقى فعلاً ساكناً، إنه فعل متحرك وعملي.

لذا فهو يتجاوز هذا التعريف.

من الآيات الكريمة التي وردت فيها مادة (وعى) آيتان: (و تعيها أذن واعية)، و(والله أعلم بما يوعون).

يقول المفسرون: أذن (واعية) أي (حافظة) ثم يسكتون، ولكن (لأن القرآن يفسر بعضه بعضاً) نذهب إلى الآية الأخرى، وعندها يستشهد بعض المفسرين بقول الفراء: أصل الإيعاء جعل الشيء في وعاء.. والقلوب أوعية لما يحصل فيها من علم أو جهل.

بهذا القول يفتح الفراء أمامنا نافذة كبيرة، ترى ماهي؟.

(٢٢)

هل تأملت في قول الفراء: أصل الایعاء، جعل الشيء في إناء.. والقلوب أوعية لما يحصل فيها من علم أو جهل. أم أنك لم تتأمل فيه بعد؟.

ما يريد الفراء قوله بتعبيرنا الحديث هو: أن الوعي لوانان؛ وعي حقيقي يستند إلى العلم، ووعي زائف يستند إلى الجهل. لا ينطبق هذا الكلام على الأفراد وحسب، بل يشمل المجتمعات، أو على الأقل فئات كثيرة من كل مجتمع.

إن قيماً كثيرة تؤثر في سلوكنا، وتدفعنا إلى اتخاذ مواقف تصل إلى حدود التطرف.. ولكننا حين نتأمل فيها جيداً ونضعها تحت ضوء التحليل العلمي، نراها قيماً زائفة، نراها قيماً تستند إلى الجهل المطبق.

والدليل على هذا بسيط جداً: إن العلم بفروعه الإنسانية أخذ يكتشف عشرات المفاهيم الخاطئة، وهو حين يكتشف ذلك يسلب النفوس اهتمامها بتلك المفاهيم، ويحل محله اهتماماً آخر.

إن الأخذ بالثأر -مثلاً- كان قيمة كبرى في بعض الحقب، بل إنه لا يزال حتى الآن في بعض المجتمعات.. ولكن العلم وتطور الوعي الاجتماعي غرس شيئاً في النفوس يسمونه (القانون) وبذلك حلت قيمة عاقلة محل قيمة هوجاء.

(٢٣)

قادتنا بعض الحلقات السابقة إلى (كهف أفلاطون) حيث رأينا كم وكم من القيم الزائفة التي تحرك السلوك العام بفعل النظام العالمي الجديد.

وحين تريد أن ترى ماهو أشد رعباً يمكن أن ترهف سمعك إلى ما يلي:

(..في غير مكان تتراجع القيم العامة المتعلقة بالعقل والاستنارة وحرية التعبير وحقوق الإنسان.. حتى في العالم الغربي تتراجع القيم المتعلقة بالاستنارة والديمقراطية والبرالية السياسية). علي حرب، الاستلاب والارتداد، صفحة ٧٨ / ٧٩.

هناك إذن طوفان من الوحل يغزو العالم بفضل النظام الجديد، يتجسد في استئصال القيم التي كافح الإنسان من أجلها طويلاً، وإحلال قيم زائفة محلها.

أرأيت كم هو مرعب هذا المشهد الذي يحشر فيه العالم كله، لا نحن فقط؟.

(على فكرة).. هناك فئة من الناس اسمهم (الأرأيتيون).. وقد أطلقت هذه التسمية عليهم في القرن الثالث أو الرابع -لا أذكر- هذه الفئة كانت مهمتها فتح باب الأسئلة على طريقة: (أرأيت؟ أرأيت..؟) وأظن أنني أصبحت واحداً منهم.

(٢٤)

أول شيء تتجسد فيه (القيم) بوضوح هو السلوك اللغوي. لذلك سيكون الوقوف عليه طويلاً.

يفرق الاجتماعيون بين كلمة (فرد) وكلمة (شخص).. فالفرد تعني: الكائن العضوي، أما الشخص فتعني: الكائن بينائه العضوي والنفسي معاً.. أي أن الإنسان لا يسمى إنساناً كاملاً إلا إذا تحرك فكره، ونما وجدانه، ونضجت نفسه بالتصورات.. فكيف يكون ذلك؟.

يكون ذلك باللغة:

إن اللغة هي التي تبني في الإنسان اجتماعيته، وتعبّر عن هذه الاجتماعية، فعن طريق اللغة يوصل المجتمع خبراته التراكمية ورؤاه عن الكون والحياة إلى أفرادها، وبوساطتها يوصل إليهم شروط السلوك فيه. وبهذا يتولد الفكر، وتنبت العواطف، ويشب الوجدان. وهنا فقط يصبح الإنسان كائناً اجتماعياً.

ماذا نعني بالسلوك اللغوي؟. نعني به مختلف الأساليب التي يستخدمها الأشخاص خلال تواصلهم الفكري والوجداني والعملي.

(٢٥)

نحن نتكلم لغة واحدة، هذه بدهية لاشك فيها. ولكن الفروق بين الأفراد في سلوكهم اللغوي، لا ينبع من اللغة ذاتها، بل من طريقة استخدام هذه اللغة.

إن طريق استخدام اللغة يسمونها: الأسلوب. ويعرف الأسلوب بأنه: كيفية تعبير الفرد عن أفكاره.

أي أن اللغة أشبه بخزان ضخمة، يأخذ كل فرد منه مقدار حاجته.. وذاك المقدار هو الذي يختلف فيه الأفراد اختلافاً كبيراً.

يأخذ من هذا الخزان أشخاص أميون (أبجديون) وأميون (فكرويون) ويأخذ منه الكبار والصغار. وكل من يأخذ له طريقته في استخدام ما يأخذه.

إن هذا هو الأسلوب.

ثرى، ماهي الأساليب السائدة في سلوكنا اللغوي؟. حين نحاول الإجابة على هذا السؤال نرى أن الأمية الفكرية هي السائدة في صوغ تلك الأساليب، وحين نقول (الأمية الفكرية) فإن معناه أن القيم التي

تحرك السلوك هي قيم متهافة.. قيمٌ أقام عليها غبار التاريخ والجغرافيا إقامة طويلة.

(٢٦)

هل تستطيع أن تعبّر عن عالمك الداخلي أمام أقرب الناس إليك؟
إنك تحب أشياء كثيرة، وتكره أشياء كثيرة، بل تؤمن بقيم معينة، وتكفر
بأخرى، فهل تصل طاقتك إلى حد التعبير بصراحة عن ذلك؟.

هذا ما أقصده بتعبير (العالم الداخلي).. وسيكون جوابك على
السؤال بالنفي، أي أنك لا تستطع التعبير عن مخزونك الداخلي
بصراحة.

لماذا؟.

هنا يتضح ما أسميناه بـ(السلوك اللغوي).. لأن هذا السلوك
ليس فردياً خالصاً، إنه سلوك اجتماعي أيضاً، وكونه سلوكاً اجتماعياً
يضطرك إلى أن تراعي القيم أو المعايير أو الموازين التي وضعها
المجتمع للتعبير أو عدم التعبير عن أشياءك الداخلية.

إن المجتمع يملك سلطة (قمعية) هائلة.. وقد قاسى الذين كلموه
بما لا يرضاه، أو عبروا عن أنفسهم بما لا يقبله، قاسوا الإذلال والعزل،
بل والحرق أحياء.

هل تصل جرأتك إلى حد القبول بالحرق؟.

تفضل إذن، وقل ما تريد.

(٢٧)

هناك لون من ألوان الأدب يسمى (السيرة الذاتية). هذا اللون
موجود في كل الثقافات على الأرض، ولكنك تستطيع بسهولة

لمس الفرق بين مختلف الثقافات في درجة الصراحة، والذي نسميه (السلوك اللغوي).

في العربية كتب كثيرون سيرهم الذاتية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.. مثل إلباس تلك السيرة قناعاً (روائياً). وهناك في اللغات الأخرى من كتب مثل ذلك.

أين نلمس الفرق؟

نلمسه في أن الرجل الغربي يستطيع أن يعبر عن كل شيء مرّ به، أما العربي فتراه يدور حول سور الأشياء، ولا ينفذ إلى داخلها.. إنه يتتقي ما يريد أن يخبرك به. وحين يدخل الانتقاء، يدخل سلم القيم مباشرة، ويتحكم في درجة الصراحة.

هناك أطنان من النصائح والوصايا نتلقاها منذ الطفولة حول الصدق والكذب.. ولكن الكذب هو سيد سلوكنا اللغوي. لأن المجتمع هو الذي علمنا ذلك، على الرغم من أنه هو الذي وجه لنا تلك النصائح والوصايا.

إن الرجل الغربي -مثلاً- ليس مضطراً لإخفاء نقاط ضعفه، أما نحن فنوجه سبعين قسماً في اليوم لإخفاء تلك النقاط.

(٢٨)

أسئلة:

كيف حالك؟ شلون صحتك؟ كيف الأهل؟ الجماعة أحوالهم زينة؟ بعد كيف حالك؟ الأهل والجماعة بخير؟ من زمان ما شفتك؟ إن شاء الله كل شيء زين؟ بعد شلونك؟ شمسوي؟

أجوبة:

الحمدلله، كل شي زين، كلهم بخير، الجميع بنعمة، الكل يسلمون، والله مشتاق، حتى أمس خابرتك ولا أحد رد على التلفون، أنت خبرني عنك، عساك بخير..؟.

كم مرة في اليوم ترى بأم عينيك، وخالة أذنك، وعمة قلبك، هذا المشهد من الأسئلة والأجوبة؟.

هل سألت نفسك ما درجة الصدق فيها؟.

هل الأسئلة مقصودة، ومثلها الأجوبة؟ أم أنها مجرد عادة اجتماعية (سلوك لغوي) متوارث لا أقل ولا أكثر؟.

أرجو أن تجيب بصدق. أما إذا لم تستطع، وداهمك الحياء أو الخجل، وقبضت عليك اللباقة من تلايبك.. فيمكن أن تدخل غابة الكذب وتقول: أن الأجوبة والأسئلة كلها صادقة.

إن مجتمعنا مجتمع حميمي، صادق العاطفة، صادق اللهجة، إنه مجتمع لا يكذب أبداً.

مبروك.

(٢٩)

ماهي القيم التي تتحكم في حياتنا؟.

أجاب باحث معاصر على هذا السؤال قبل واحد وعشرين عاماً قائلاً ما معناه: القيم التي تتحكم في السلوك العربي هي قيم سلفية لا مستقبلية، فورية لا منهجية، مطلقة لا نسبية، عائلية لا وطنية، ذاتية لا موضوعية، عمودية لا أفقية.

هل شعرت بأن الأرض قد مادت من تحتك بعد سماعك أو قراءتك هذا الكلام؟. هل أنت غاضب أم يائس؟.

إن اليأس لا معنى له، لأن القيم - كما عرفنا - متحركة؛ إنها كما تغير مواقعها في (سلم القيم) صعوداً وهبوطاً حسب الظروف الاجتماعية وشروطها، كذلك فهي تختفي ويظهر غيرها حسب ظروف وشروط أخرى.. وإذن فاليأس لا معنى له.

الذي له معنى كبير هو الغضب. لك الحق أن تغضب، وتكسر الأواني التي من حولك، أو تمزق الكتب التي أمامك.

إن قيمة واحدة من هذه القيم كفيلاً بأن تصيب المجتمع بالشلل التام.. فكيف بها مجتمعة على أمة واحدة، أو مجتمع واحد؟.
يا للهاوية!!.

(٣٠)

(إن القيم التي تحركنا قيم سلفية لا مستقبلية).. ما معنى هذا؟.

معناه أننا نرى الحاضر بعيون الماضي لا بعيون المستقبل، فنحن - حتى الآن - نتغنى بأمجاد الماضي (فقط) ونعيش على أفكاره .. ونستمد منه اكتفاء نفسياً ينسينا الواقع).

إن الذي يحرك وجداننا وسلوكنا العاطفي هو المتنبى، لا السياب، ولا محمود درويش.. والذي يصوغ تفكيرنا هو الغزالي، لا أي مفكر معاصر مهما كان مضيئاً.

إن قيماً تشع بها مفاهيم مثل الأمة، الوطن، الحرية.. لا تحركنا. إن الذي يحركنا هو:

وما أنا إلا من غزية إن غوت - غويت وإن ترشد غزية أرشد. ترى، ما هو السبب؟.

لقد أعطى الدكتور علي الوردي سبباً واضحاً لهذا في أكثر من كتاب من كتبه، كما أعطى أحمد أمين من قبله نفس السبب، ولكن السؤال هو: لماذا يبقى سبب واحد يفعل فعله طوال خمسة عشر قرناً، بدون كلل ولا ملل؟ أليس هذا من هشاشة الأمة، لا قوة السبب؟.

(٣١)

(قيمنا عمودية لا أفقية) .. ما معنى هذا؟.

كل واحد منا يحفظ بطلاقة صدر الآية الكريمة العاشرة من سورة الحجرات: (إنما المؤمنون إخوة).

لاحظ دقة التعبير في الآية: إنها لم تقل (إنما أنتم إخوة) أو (أنكم إخوة) .. بل جاءت بالصفة المشتركة التي تقوم عليها الأخوة المقصودة، وهي صفة (الإيمان).

فهل هذه الصفة موجودة في مجتمع تتصف القيم فيه بأنها عمودية لا أفقية؟!.

إنك حين تقف أمام موظف صغير، في إدارة صغيرة، عليك أن تقول بلسان عربي فصيح كل التحيات الموجودة في القاموس، ثم لا تنتظر أن يرد عليك، فهو موظف، جالس على الكرسي (إنه بيه) جالس على (الهرم) فكيف يلتفت إليك؟! ألا تخجل؟!.

هذا مثال بسيط، فما بالك لو أكثرنا الأمثلة .. أو سألنا: ما حال الرئيس مع المرؤوس؟ ورثة البيت مع العاملة؟ والسيد المواطن مع السائق الهندي المسلم؟.

أين هي الأخوة المتمثلة في التعامل الأفقي بين الناس؟.
وهناك ما قاله التاريخ بصورة أقسى.

(٣٢)

قال جرير مادحاً عبد الملك بن مروان:

هذا ابن عمي في دمشق خليفة - لو (شئت) ساقكم الي قطينا.

كان جرير بهذا يتهدد أعداءه، ويقول لهم: الجالس هناك على عرش دمشق هو ابن عمي، والله العظيم لو أردت استعبادكم لاستجاب لي، ولساقكم مثل قطع خراف، لتكونوا خدماً لي.

فهل تظن أن عبد الملك اهتز طرباً لهذا المديح؟ هل تظن انه خرج من قبضة الجاذبية قليلاً.. فرحاً بما قاله جرير؟.

لا، لأنه غضب غضباً شديداً وقال: والله لو قال «لو شاء» لسقتهم إليه.

الفصل الهرمي بين كلمة (لو شئت) وكلمة (لو شاء) هذا هو الخطأ الأفقي الفادح الذي هبط جرير إلى قعره، هل لمست الآن بيدك الحقيقة؟ حقيقة أننا نعيش تحت ظل قيم عمودية صارمة؟

تبعد عنها القيم الأفقية بعد الخيال عن الواقع، أو آلاف الأميال. إن تاريخنا كله مليء بهذا، وهذا هو حاضرنا وفيّ لماضيه. ولكن كيف هو المستقبل؟.

(٣٣)

القيم السلبية التي تخيم على سلوكنا منذ التاريخ السحيق حتى الآن، لا أمل في الفكاك من قبضتها في المنظور القريب من الأيام.. لماذا يا ترى؟.

ببساطة، لأننا لم نتعود على النظر إلى الأمور من زاوية الواقع الموضوعي، والخاضع دائماً للنقد وللاستجابة للشروط والأحداث

الجديدة. إن تصوراتنا النظرية كلها تصورات ذهنية متوارثة، نبعت من ظروف أخرى غير ظروفنا، لذا فهي منفصلة عن واقعنا.

إن (النقد) عملية ضرورية لتجاوز أي شيء سلبي معيق لمسيرة الحياة الفردية والاجتماعية. غير أنه لا يمكن أن تحدث عملية النقد هذه بدون توفر شرط حاسم.. هو توفر الحرية.

وأقصد بالحرية هنا الحرية الاجتماعية.

نحن نعتقد أن الحرية مقتصرة على الجانب السياسي فقط.. في حين أن الذي يجمع تفكيرنا ويشل طاقتنا النقدية ليس الحرية السياسية وحسب، بل هي الحرية الاجتماعية.

إن حرية النقد تتطلب حرية الاختيار، وهذه حيوية اجتماعية.

لقد قلنا ونكرر: إن المجتمع يملك سلطة قمعية جامحة.

(٣٤)

(بس عاد).

-تراك طولتها.

-طولت ماذا؟.

-لقد جلدت عيوننا، وأنت تكتب عن التاريخ، حتى صرنا نكره التاريخ، ونفر من المؤرخين فرارنا من الهاوية. ثم جلدت عيوننا، وأنت تكتب عن القيم، ما تقدم منها وما تأخر. وكأنك تريد صياغة العالم من جديد، ما هذا الإطباب الممل؟.

-هل هذا يغضبك؟

-نعم إنه يغضبني.

-أي نوع من الكتابة تريد؟.

-أريد (من كل بحر قطرة) تماماً مثل الذي تقدمه برامح (ما يطلبه المشاهدون) في الفضائيات العربية (الأصيلة).. إنها تنقلك من حديقة إلى حديقة، أو من عنقود إلى عنقود.

-لا يتوفر عندي الشرط الكبير.

-ماهو هذا الشرط؟.

-إنه الجمال، فأنا لست وسيماً.. ولذا فعلي أن أكتب عن الأشياء التي لا ترى بالعين المجردة مثل القيم والمفاهيم.

-هل تظن أن أحداً يتابع ما تكتب؟.

-نعم، بكل تأكيد.

٢١.التخلف.

(١٩٩٧م)

(١)

(التخلف).

التخلف هو البطء في النمو. وبالطبع لا يتضح هذا البطء إلا بالنظر إلى التقدم، مثلما لا يتضح الجزر إلا بالمد، والمرض إلا بالصحة.

هكذا غزت الألسن والكتابات منذ بدء المد الغربي مفردتان، هما التقدم والتخلف. وراحت المؤلفات تترى حول تحديد عناصرهما. وانقسم العالم من تحديد هذه العناصر إلى قسمين: شعوب متقدمة، وشعوب متخلفة.

نحن من العالم الثالث.. أي أننا من الشعوب أو الأمم التي توصف بأنها متخلفة، فهل نحن فعلاً أمة متخلفة؟.

الإجابة على هذا السؤال لا تكون بالإنكار، فالإنكار فعل سلبي، لا يقنع غير صاحبه، ولا تكون بأن تسيل الحناجر بالخطب، كما (سالت بأعناق المطي الأباطح).

لابد أن تكون الإجابة موضوعية.

هناك موازين للتقدم والتخلف.. والإجابة الموضوعية هي التي تكون منطلقة من هذه الموازين. أما سيول الإنشاء والخطب فهي سيول سرابية، لا تروي أحداً.

تُرى، ماهي تلك الموازين التي حين ندرس وضعنا الاجتماعي في ضوءها، تتضح لنا الصفة التي نحن عليها؛ هل هي التقدم أم التخلف؟.

(٢)

لا يمكنك أن تصف البحر بأنه متقدم أو متخلف، ولو وصفت أسداً بهذا الوصف لضحك الناس عليك. إن التقدم والتخلف صفتان للمجتمعات الإنسانية فقط.

ولكل مجتمع إنساني بناء ثقافي خاص، يشترك التاريخ والجغرافيا في تشييده. هذا البناء هو الذي يصوغ رؤية هذا المجتمع أو ذاك للإنسان والكون والحياة.

و لأن البناء الثقافي مختلف بالضرورة، فإن الرؤية تكون مختلفة، ولذا فإن تعريف الأخلاق -مثلاً- يختلف من مجتمع إلى آخر.

من اختلاف الرؤية بين المجتمعات، اختلف تعريف التقدم والتخلف اختلافاً يقرب من حدود الاضطراب؛ فهناك من نظر إليهما من زاوية اقتصادية محضة، فصاغ تعريفه على هذا الأساس. وهناك من نظر إليهما من زاوية نفسية محضة، فجاء تعريفه مخالفاً لتعريف الأول. لنقصر حديثنا على التخلف.

هناك سيول من الكتب والمقالات بحثت هذا الموضوع، غير أننا سنقف فقط على الموازين التي وضعوها لقياس التخلف، بل على بعضها فقط.

(٣)

يقول أحد الباحثين: إن ميزان التقدم والتخلف يقوم على ثلاثة أشياء، هي:

١- الدخل القوي للفرد بالمتوسط.

٢- الوحدات الحرارية المستهلكة في التغذية.

٣- مستوى التعليم.

فهل هذا الميزان ميزان أمين؟.

لا، ليس أميناً.. إنه ميزان مثقوب. وقد لاحظ هذا أحد الباحثين حين قال ما مضمونه: إن مؤشر الدخل القومي مقسم على عدد السكان

مؤشر مضلل جداً، لأنه لا يميز بين من يموتون جوعاً، وهم الكثرة، وبين من يموتون تخمة وهم القلة).

ونضيف بأن مؤشر (مستوى التعليم) ليس أقل بؤساً من ميزان الدخل، إذ ما المراد بمستوى التعليم؟ فهذا المستوى ينظر إليه من ناحية الكم مرة، وناحية الكيف أخرى، وثالثة بالنظر إليهما معاً.

وهذا حين نغض النظر عن الحقيقة القائلة: إن المجتمع المتخلف لا يمكن أن يكون تعليمه متقدماً عليه.

وإذن، فهذا الميزان لا يمكن أن يكون عادلاً، ولا بد من البحث عن ميزان آخر.

(٤)

هناك باحث أراحنا من النظر في ثقب ميزان التخلف المبني على رؤية اقتصادية محضّة، حين عدد سمات التخلف في الآتي:

١- انتقال السلوك من جيل إلى آخر بشكل جامد.

٢- تحكم التقليد في السلوك لا القانون.

٣- تحكم الهرمية الاجتماعية.

٤- تحديد المكانة الاجتماعية وراثياً لا كفاءة.

٥- الانتاجية المنخفضة.

أهم ما في هذا التعداد أن صاحبه لم يركز على البنية التحتية.. فقد أعطى البنية الفوقية (العقلية، النفسية، القيم) اليد الطولى في صياغة السلوك الاجتماعي. وهذا شيء يؤكد الواقع في أحيان كثيرة.

وحين ننظر إلى المجتمعات على ضوء هذه السمات، يتضح لنا أن التخلف مسألة نسبية، فليس هناك مجتمع -حتى الآن- لا تتحكم

الهرمية الاجتماعية فيه. ولكن الاختلاف في درجة هذا التحكم أو ذلك.

إن قيمنا تتصف - حسب الباحث حليم بركات - بأنها (عمودية لا أفقية) كما أوضحنا ذلك حلقة سابقة، وهكذا سائر السمات نلمسها لمساً في مجتمعنا العربي كله.

(٥)

(الإنسان المتخلف، منذ أن ينشأ تبعاً لبنية اجتماعية معينة، يصبح قوة فاعلة مؤثرة فيها، فهو يعزز هذه البنية ويدعم استقرارها بمقاومة تغييرها، نظراً لارتباطها ببنيته النفسية). مصطفى حجازي / المتخلف الاجتماعي، صفحة ٧.

هل رأيت المفارقة، أو الدفاع القاتل؟. هل رأيت أعمى يدافع عن عماء؟ أو مشلولاً يدافع عن شلله؟ أو واقعاً في هاوية يرفض أن يخرج أحد منها؟.

نعم، إنه الإنسان (المتخلف).. فهو يدافع عن تخلفه بكل ما يملكه من طاقات، بما فيها طاقة القتل.
لماذا يا ترى؟!

لأن المتخلف ضرب سوراً شاهقاً من حوله، يجد وسطه (الاستقرار النفسي)، وأي تهديم لهذا السور، أو فتح ثغرة فيه، يرى أنه هدم لذلك الاستقرار. ولذلك فهو يدافع عنه حتى بأسنانه.

هل يمكن بعد هذا أن نصوغ تعريفاً للإنسان المتخلف، يقول:
الإنسان المتخلف هو الذي يدافع عن تخلفه.

نعم، يمكن أن نصوغ هذا التعريف، ولكن هل لهذا سبب آخر غير الحفاظ على الاستقرار النفسي؟.

(٦)

هناك ما يسمونه: التخلف النفسي. وقد حدده أحد الباحثين بقوله:..أسلوب في الحياة، ينبت في كل حركة وتصرف، في كل معيار أو قيمة، إنه نمط من الوجود، له خرافاته وأساطيره ومعاييره التي تحدد للإنسان موقعه، نظرته إلى نفسه، نظرته إلى الهدف من حياته، أسلوب انتمائه ونشاطه، أسلوب علاقاته.

لم يحدد الباحث هذا -في الواقع- التخلف النفسي، أي لم يعرفه، إنه فقط عدد نتائجه، وشرح آثاره التي أخطرها تحديد النظر إلى الهدف من الحياة، وأسلوب الانتماء والنشاط.

هل تعرف لماذا ترك هذا الباحث تعريف التخلف النفسي، واقتصر على تحديد نتائجه؟ تركه لأنه اعتمد على ذكائك في الوصول إلى ذلك التعريف.

إن شيئاً له كل هذه الآثار المدمرة.. هل يحتاج منا إلى أن نعود، كي نعرفه، إلى منطق أرسطو؟.

لا، أبداً.. إنه لا يحتاج.

تُرى، ما هي المسافة التي تفصلنا عن (التخلف النفسي)؟ وأقصد بالضمير (نا) العرب جميعاً.

(٧)

(الجدلية).

الجدل هو: فن الحوار والمناقشة. وهو ما تشير إليه الآية الكريمة (و جادلهم بالتي هي أحسن) وقد قال أفلاطون منذ القدم: الجدلي هو الذي يحسن السؤال والجواب.

ويقول القاموس: الغرض منه (الجدل) الارتقاء من تصور إلى تصور، ومن قول إلى قول، للوصول إلى أعلى التصورات وأعلى المبادئ.

الجدل إذن خلق هادف، أو صفة حضارية.. الغرض منها الوصول إلى أعم التصورات، وأعلى المبادئ.. إنه مقياس لدرجة التحضر في الفرد وفي المجتمع.

يقول الباحثون في التخلف: إن أهم صفة فيه هي (قصور التفهم الجدلي).

إن ذهنية الإنسان المتخلف ذهنية غير (جدلية)، إنها قطعية وذات بعد واحد.

هل تعتقد بهذا؟.

لا شك في أنك ستقول بملء فمك: نعم، أعتقد بهذا اعتقاداً يحيط به الضوء. ذلك لأنك تلمس كل يوم سلوك الجدلي بين الأفراد، وتتوصل بعد ذلك إلى وصف المتجادلين، إما بالهمجية، إذا كان الجدل صراخاً، وإما بالتحضر حين يصل الجدل إلى نتيجة تحوز قناعة الطرفين.

(٨)

(القطعية).

وصفت الذهنية المتخلفة بأنها (ذهنية قطعية)، ذات بعد واحد، عاجزة عن العمل تبعاً لمبدأ التناقض.

ما معنى (قطعية) هذه؟.

وقفت د. هناء المطلق، برهافة علمية رائعة، على قول كازانتزاكي: (لا، ليس أنت، فأنت لا تصلح للصراع، لأنك تقاتل وأنت تفكر

بأن عدوك قد يكون على حق. ومهما فعل لك بعد ذلك، فإنك تسامحه).

ثم قالت: (.. فالنرجسي يعتقد أن ما يخصه فقط يحمل وجوداً حقيقياً، لا يحمله الآخرون.. وبالتالي أفكاره (..) هي وحدها تستحق التنفيذ، أما الأفكار المغايرة فلها الموت..) الجزيرة ١٠/١٢/١٩٩٥ م.

أرأيت؟ هذه هي القطعية؛ أن نرى آراءنا هي الصائبة، هي المضيئة، هي الحقيقة بعينها.. أما آراء الآخرين فهي الخاطئة، هي المظلمة، هي التي تستحق أن تساق إلى الموت سوقاً. تُرى، نحن من أي نوع؟.

هل رأيت عربياً من المحيط إلى الخليج يقول يوماً إن رأيه خاطئ، وأن مجادله على صواب؟ هل رأيته يوماً فقط يجادل بالتي هي أحسن؟.

(٩)

(العجز).

العجز هو: عدم القدرة على فعل الشيء، أو على تركه. ينطبق هذا التحديد القاموسي للعجز انطباقاً كلياً على الإنسان (المتخلف)؛ فهو الذي يعيش حالة عجز تام عن ترويض الطبيعة من حوله، وعن درء قسوة القوانين الاجتماعية التي تعرقل تفتح الإنسان.

يوصل هذا العجز الإنسان المتخلف إلى ما يسمونه: انعدام الكفاءة المعرفية. ويعنون بهذا التعبير أن الإنسان المتخلف يعرض عن كل جديد، بل ويقاومه مقاومة صراعية.

تُرى، ما هي نتيجة هذا الإعراض وتلك المقاومة؟. النتيجة الحتمية لهما هي التقليد، والفرار إلى الماضي.. ذلك لأن الماضي (حصن من لا حاضر ولا مستقبل له).

هل يحتاج هذا إلى دليل؟ هل تحتاج قناعتك به في ترسيخها إلى ضرب الأمثلة من التاريخ، وحشد البراهين من الواقع؟. لا أظن ذلك.

إن مظاهر العجز في الأمة العربية كلها، لا تحتاج إلى أي ضوء حتى ترى أنها تشبه المتنبى تماماً:
أنا الذي نظر الأعمى إلى أدبي - وأسمنت كلماتي من به صمم.
(١٠)

يسلك الإنسان العاجز (المتخلف) طرقاً عديدة للخروج من حالة عجزه.. يتجه بعضها إلى داخل نفسه، ويتجه بعضها الآخر إلى خارجها. وقد ذكروا ألواناً ثلاثة هي الأهم في عملية الفرار هذه:

- ١- الهروب منه. ويوصل إلى الانكفاء على الذات.
 - ٢- الهروب فيه. ويوصل إلى التماهي بمصدره.
 - ٣- وهم السيطرة عليه. ويوصل إلى الاعتقاد بالسحر والخرافة.
- عقدة النقص، الإحباط، الاكتئاب، جلد الذات، الاحتماء بالماضي.. هذه كلها مظاهر للانكفاء على الذات، أو اتجاه الغضب إلى الداخل بدلاً من توجيهه إلى سببه.
- وحين تريد دراسة وضع الأمة العربية على ضوء هذا، ماذا ترى؟ هل ترى أنها أمة متقدمة أم متخلفة؟.

لا تحتاج الإجابة منك إلي أن تكون فيلسوفاً، أو عالماً اقتصادياً أو اجتماعياً، ولا أن تكون مفكراً ولا أديباً، بل ولا ملماً بالأدب.. إنها لا تحتاج منك إلا أن تجلس مقدار ساعة مستمعاً إلى الأغاني العربية. ليست الأغاني العربية فقط غطت عريها بالأصباغ، أو الحركات.. إنها إلى جانب ذلك مستنقع من الحزن نخوض فيه خوفاً، أو هي الإحباط بقضه وقضيضه.

(١١)

(الذوبان).

من سمات الإنسان (المتخلف) ما يسمونه: الذوبان في الجماعة. والذوبان غير الانتماء؛ فالانتماء هو: العلاقة المنطقية بين الفرد والصنف الذي هو أحد أفرادهِ.

إن الانتماء إلى الوطن، والأمة، هو جزء من (الهوية) التي لا يمكن أن يتوفر الاستقرار النفسي بدونها. أما الذوبان في الجماعة فهو شيء آخر. شيء يمكن الاقتراب من فهمه حين نقرأ:

(إن الفرد المنضوي في الجمهور يكتسب بواسطة العدد المتجمع فقط شعوراً عارماً بالقوة. وهذا ما يتيح له الانصياع إلى بعض الغرائز. ولولا هذا الشعور لما انصاع.. وهو ينصاع لها عن طوع واختيار، لأن الجمهور مغفل بطبيعته، وبالتالي فغير مسؤول. وبما أن الحس بالمسؤولية هو الذي يردع الأفراد، فإنه يختفي في مثل هذه الحالة كلياً).

غوستاف لوبون/ سيكولوجية الجماهير/ ت. هاشم صالح، ص ٥٨.
سأضرب غداً الأمثلة على السلبية العمياء التي يقود إليها (الذوبان في الجماعة). أما الآن فحسبي أن أسجل ما ذكره أحد الباحثين من

أن سبب الذوبان هو: الإحساس بالتهديد للذات والمصير. أي أنه أسلوب دفاعي (خاطيء) يسلكه الإنسان المتخلف للذود عن نفسه.

(١٢)

المثال الأول: قريط بن أنيف حين افتخر بقومه قال فيهم:

لا يسألون أخاهم حين يندبهم - في النائبات على ما قال برهانا.

هذه إذن أهم الصفات (الذوبان في الجماعة) بحيث ينعدم التساؤل حول الشيء، أو عن أسبابه. وهكذا كان الفرد في العصر الجاهلي. كان أسير (علاقة اندماجية) تنعدم فيها الفردية، وحين تنعدم الفردية ينعدم التفكير المستقل ويسود سلوك القطيع.

المثال الثاني: تصور بيتاً في قرية جزائرية، هذا البيت فيه ثلاثة أفراد؛ رجل وامرأة وبينهما طفلهما الذي يرفرف في السنة الرابعة من عمره. يهجم عنوة على هذا البيت ثلاثة أفراد يحملون الخناجر في أيديهم. يتقدمون إلى الرجل ويدبحونه من الوريد إلى الوريد، ويتقدمون إلى المرأة ليغرقوها في دمائها، ثم يتقدمون إلى الطفل متحاورين في نشوة من منهم سوف يفوز بذبحه!! ويفوز قائلهم بغرس خنجره في صدر الطفل، ورميه بين أبويه.

قد يفهم الإنسان، أو يتخيل سبباً لقتل الرجل، وقد يتخيل سبباً لذبح المرأة، ولكن من يستطيع تخيل سبب لقتل طفل يرفرف في الرابعة من عمره؟! من؟!.

(١٣)

(الإحباط).

نسمع هذه المفردة (الإحباط) تتردد على كل لسان. فكل من تلقاه يشكو من هذا الكابوس المقيت، ويعول من تأثيره عليه إعوالات دامت.

ماهو الإحباط؟.

إنه (الشعور باللا جدوى) لأنه أساساً ينبع، أو (يقوم على حرمان المرء من التمتع بنتائج عمله، أو صده عما يأمل الحصول عليه، أو يتوقعه).

وهو، أي الإحباط، لا يقف مكتوف الأيدي، بل يكبر ويتحول إلى (اكتئاب) والاكتئاب هو (اعتقاد الإنسان بأنه عاجز).

الإحباط، ثم الاكتئاب، من صفات الإنسان (المتخلف) الأساسية. ولكنهما وحدهما لا يشكلان مشكلة إذا كانا راكدين؛ إنهما يصبحان مشكلة فردية واجتماعية كبرى حين يتحولان إلى حالة يسمونها (العدوانية).

والعدوانية، كما يفهمها الاجتماعيون والنفسيون، ليست هي فقط التي تقع من الفرد على الخارج، بل التي تقع أيضاً على نفسه هو، أو يوقعها هو على نفسه.

ملاحظة:

استفادت الحلقات الماضية والقادمة حول التخلف من دراسات نفسية واجتماعية كثيرة، أهمها (مصطفى حجازي / التخلف الاجتماعي). هذا الكتاب الذي اقترح على كل فرد قراءته.

(١٤)

(العدوانية).

منذ كنا صغارا ونحن نحفظ عن ظهر قلب بيت زهير:

ومن لم يزد عن حوضه بسلاحه يهدم - ومن لم يظلم الناس يظلم.

ونثني عليه بيت المتنبي:

الظلم من شيم النفوس فإن - تجد ذا عفة فلعله لا يظلم.

وكنا حين نكرر ذلك (يستخفنا الطرب) ولا ندري ما هو سبب هذا الطرب !! وكان بعضنا يعزوه إلى إرادة القوة. والقوة هي الشيء الأهم الذي يبهر الإنسان العربي.

حين فتحنا عيوننا أكثر، اتضح لنا أن (العدوانية) هي من الصفات الأساسية للإنسان (المتخلف).

واتضح أكثر أن العدوانية (مشكلة حقيقية من مشكلات البشرية. وقد جاءت الأديان والقوانين والوصايا للجمها. ولكنها حتى الآن لم يتم لجمها).

ولا يحتاج الاقتناع بهذا إلى دروس، إن جلسة قصيرة أمام نشرات الأخبار، توصل أي إنسان إلى اليقين بأن العدوانية فعلاً أصبحت هذا الداء البشري الشامل.

تعتدي دول على دول، وأفراد على أفراد. لقد اختلط الحابل بالنابل، وأصبحنا في غابة بحجم الأرض.

(١٥)

العدوان هو: السلوك المؤذي للنفس، أو الآخرين. ولم يصل الباحثون النفسيون والاجتماعيون -حتى الآن- إلى اصطیاد الأسباب الحقيقية لهذا السلوك المترسخ في النفس البشرية.

لكن هناك فرضية تقول: إن العدوان استجابة طبيعية للإحباط. وحين نتذكر أن الإحباط هو (الشعور باللاجدوى) من جراء إخفاق الفرد في التمتع بنتائج عمله، أو صده عما يأمل فيه، أو يتوقعه.. حين

نتذكر هذا يتضح لنا أن العدوانية ما هي إلا رد فعل مدمر، يرفعه الإنسان (المقهور) في وجه قاهره، أو وجهه هو بالذات.

إن جلد الذات الذي نعنيه -هنا- غير (النقد)؛ فالنقد الذاتي عملية إيجابية يقوم بها الإنسان بإرادة واعية، ليعدل من سلوكه أو من محتواه الفكري. أما جلد الذات فهو موقف سلبي لأنه لا يصل إلى نتيجة غير تدمير الذات.

(إدانة الذات تشكل أسلوباً دفاعياً من خلال تجميد الأمور وانعدام الإحساس بها).
أرأيت؟

(١٦)

كم نتحرق شوقاً إلى الجلوس مع من يجيد صنع النكتة، أو حكايتها !!
كم نحن على استعداد لضرب آباط الإبل في سبيل ذلك !!.

و هذا لم يكن الآن، في هذا العصر الذي عرف بالترفيه، بل كان منذ القدم، فتاريخنا الاجتماعي مليء بالقصص التي حمل فيها شيخ على ظهر بعير في منتصف الليل، لأنه يجيد حكاية المضحكات، ولأن متنفذاً ما في بلد بعيد قد اشتاق إلى سرد هذه الحكايات، أما حين سمع احداها، فقد استلقى على قفاه وأمر لساردها بألف دينار.

هذه النكات هي مظهر من مظاهر العدوان.

لا تستغرب، فهذا ما يقوله العلم.

إننا نعرف بعض الشعوب التي اشتهرت بخلق النكتة أو اختلاقها، ووصلت هذه الشعوب إلى هذا الأسلوب تحت سياط من القهر والإحباط والظلم.. إن النكتة هي سلاحها المعلن في وجه مضطهديها.

لا أتذكر جيداً، ولكن أظن أنني قرأت إحصاء يقول: إن الكتاب الساخرين هم أكثر الناس معاناة وحزناً وإحباطاً، ولولا النكتة لذهبوا أدراج الاكتئاب.

هذا أخف مظهر من مظاهر العدوان المتجهة إلى الخارج.

(١٧)

ماذا تتوقع أن أكتب الآن؟

إذا صحّ توقعك، فهذه زاوية فاشلة على الإطلاق. ضع يدك على كلمة (التوقع). فكر فيها جيداً. فستجد أنك حين تشفع في قراءة كتاب، متوقفاً ما يريد قوله، ثم تجد توقعك صحيحاً.. يأخذ حماسك لقراءته في الفتور.

وحين تقرأ قصيدة وتجد ما فيها متوقفاً.. يزحف عليك الملل، وتركها غير آسف.

يزيح التوقع الاهتمام.. هذه قاعدة.

ومن هنا، فإن عادتنا في السماع وفي القراءة، عادة متخلفة.. لماذا؟ لأننا نود دائماً الراحة، نود ألا نتعب أنفسنا.. فما نسمعه يجب أن يكون متوقفاً حتى لا نتعب في تفسيره.. وما نقرأ يجب أن يكون متوقفاً حتى لا نتعب في التفكير فيه.

هكذا يكون التكرار، أو الاجترار. وهكذا يتعود الذهن على السكون، وعدم الحركة. وهكذا تدور الأشياء في حلقة مفرغة.

لا. لن يكون ما تقوله هذه الزاوية متوقفاً.

(١٨)

يطيب لنا القول: إن الدول الغنية دول متخلفة بالمعنى الإنساني. وتنبع استطابة هذا القول من أننا وضعنا للتخلف معنيين؛ معنى اقتصاديا، نعانيه نحن، ومعنى إنسانياً نتمتع به، ويحرم منه غيرنا، ونكون بهذا قد ملكنا منبراً نقرأ عليه قصائد الفخر.

وتنبع من أن نظرنا لتلك الدول اقتصرت على الجانب السياسي (باعتبارها استعمارية أو مستغلة) ولم ننظر إلى الجوانب الأخرى (باعتبارها حضارة تتجاوز نفسها باستمرار).

وتنبع من الوهم بأننا في حياتنا العملية ما زلنا نحتفظ بالمعنى الإنساني الذي تحمله القيم التي نؤمن بها، وتملاً جوانحنا بالمفاهيم المضئية.

لقد وقف الدكتور علي الوردي كعالم اجتماع على هذه النقطة الثالثة وقوفاً طويلاً ومتكرراً. ويمكن لمن أراد، أن يعود إلى كتبه.. أما نحن فغاية ما نريد قوله هو أن من سمات (التخلف) الانشطار أو (الازدواجية).. فهو يعيش نظرياً تحت ضوء قيم، لا يعيش تحتها سلوكياً.

(١٩)

القول (إن الدول الغنية متخلفة بالمعنى الإنساني)، قول صحيح. وقد جاء رثاء (المعنى الإنساني) في الحضارة الغربية من هذه الحضارة نفسها، قبل أن يجيء منا.

غير أنهم حين فتحوا النافذة، رحنا نحن نفتح أبواباً وهمية من الرثاء الضاحك لهذه الحضارة.

تُرى ما هو السبب الحقيقي لهذا الموقف الشامت؟.

السبب هو العجز.

إننا عاجزون أمام الطوفان الجارف لهذه الحضارة، في أن نصنع مثلها، بل وعاجزون عن كف أيدينا من التسول على موائدها العلمية والفنية وفتوحاتها العقلية.

وإذن ماذا نصنع؟.

نصنع ما يصنعه أي إنسان (متخلف).. نتخذ من الرفض جملاً، ثم نأخذ بالشمال ما رفضناه باليمين.

هل تذكر حكاية الثعلب والعنب؟.

لقد كان العنقود مثل نهد مراهقة شقراء، يومئ من بعيد، متلوحاً بالنضج والحلاوة. وكان الثعلب جائعاً، لوّد لو أن له جناحين ليصل إلى ذلك العنقود المتحصن بعلوه، وحين أعيته الحيلة، قال للعنقود مغضباً: لا تخف، فأنا لا أريدك، لأنك حامض.

(٢٠)

المعنى الإنساني المطلوب هو:

(ذلك الذي يحول البيئة العالمية إلى وطن حضاري تحترم فيه حرية الإنسان، وموروثاته، وعقائده، بصرف النظر عن لونه، أو عرقه، أو جنسه) وأضيف على هذا (و تحترم فيه مصالحه المشروعة).

هذا هو المعنى الانساني المطلوب في كل حضارة، فهل هذا المعنى متوفر على الأرض الآن؟.

هل تستطيع أن تجيب بنعم؟.

لا. لن تستطيع.

إن فقدان هذا المعنى، أو البدء في فقدانه، لا يقتصر على حضارة دون أخرى، وعلى أمة دون غيرها، إنه شامل، والسبب الواضح له

هو: الزلزال الذي أصاب منظومة القيم الروحية والإنسانية في كل بقاع الأرض.

إن الدول المتخلفة ليست أحسن حالاً من المتقدمة في هذا المضمار؛ لقد عمّ الوباء النفسي البشرية، وأصاب الخلل ميزان القيم بأكمله.

يرى هذا الخلل بالعين المجردة وقد أعاده بعض الباحثين إلى ما سماه: التنافر الثقافي.
فما هو هذا التنافر؟.

(٢١)

(التخلف الثقافي هو عجز أقسام ثقافية بعينها عن مواكبة التغيرات التي تحدث في أجزاء أخرى مرتبطة بها).

هذا التعريف ألقت كتب كثيرة في شرح أسبابه، وقيل آراء ونظريات عديدة. لماذا ارتفع الإنسان في ثقافته (المادية) وانخفض في ثقافته (الروحية)؟.. لماذا؟.

هذا الاختلاف هو ما أطلق عليه أحد علماء الاجتماع من الأمريكيين (التنافر الثقافي). ويعني به: أن النقد (التقني) قد ارتفع إلى حد الأسطورة، وغير وجه الحياة الإنسانية.. ولكن هناك عجزاً في تطور الأفكار والقيم والنظم الاجتماعية.

ولكن هذا العالم الاجتماعي لم يسأل عن السبب.

إن السبب -في اعتقادي- هو أن العلم نفسه أصبح أسيراً لأهداف غير إنسانية. لقد أصبح (مرتھناً) للمال. وراح رأس المال هو الذي يقود العلم. وحين يكون رأس المال هو الذي يقود العلم، يصبح العلم نفسه تلقائياً رأسمالاً، يخدم من يملكه لا من ينتجه، أو من أنتج من أجله.

هذا هو السبب الذي لم يذكره، بل لم يسأل عنه، هذا العالم الأمريكي.

(٢٢)

(سيعيش سعيداً ما دام لا يرى نفسه).

هذا ما قاله العرّاف، وهو ينظر إلى نرجس.. هل تعرف (نرجس)؟

إنه فتى أسطوري، كان آية في الجمال، أو الوسامة، بحيث أحرق قلوباً كثيرة، وتهاوت الصبايا حوله، واحدة بعد أخرى.. دون أن يرف له جفن، أو تتحرك عاطفته.

وعاش سعيداً..

وفجأة رأى وجهه في الماء، فهام بذلك الوجه من غير أن يعرف أنه وجهه. وبعد فترة، بعد أن اضطرم الحب في قلبه، ألقى بنفسه في الماء وراء ذلك الوجه.

وهنا مات.

هذا المثل الأسطوري أسوقه في ختام الحلقات عن (التخلف). إن المتخلف، فرداً كان أو أمة، (يعيش سعيداً ما دام لا يرى نفسه). ولكنه حين يراها على حقيقتها يدخل في صراع مرير ودائم للخروج من حالة التخلف إلى حالة أخرى.

إنه لا يموت مثل نرجس، بل يعيش معذباً حتى يتجاوز ما هو فيه. إن الخطوة الأولى لتجاوز التخلف هي الوعي به. وهذا الوعي لا يأتي من النافذة، إنه يأتي من النقد الإيجابي للذات وللمجتمع. فأين هو هذا النقد؟

٢٢. الضحك.

(١٩٩٧م)

(١)

ضحك الإنسان: انفرجت شفتاه وبدت أسنانه من السرور.

ضحكت النخلة: خرج طلعتها.

ضحكت الأرض: خرج نباتها.

أضحك الحوض: ملأه حتى فاض..

هذا ما قاله سيدنا القاموس في معنى الضحك.

وأول ما نلاحظه في قول القاموس هو شيء هام جداً، أعني به أن العرب لم يقصروا ظاهرة الضحك على الإنسان؛ فالنخلة والأرض والحوض.. كلها تضحك مثل الإنسان، أي أننا نجد في قول القاموس أنسنة الأشياء.

والأنسنة -أيها السيد الفاضل - قسمان:

١- أنسنة تنبع من (التخلف)، ذلك لأن (لدى الإنسان المتخلف ميلاً سحرياً لأنسنة الطبيعة، إنه يصورها على غرار الأم في حالة الرضا، أو على غرار الأب في حالة الغضب).

ونلمس هذا لمساً في مئات الأساطير القديمة، التي تجعل لكل شيء روحاً وإرادة، وتلك التي تعددت فيها الآلهة، كما نلمسه أيضاً في عشرات الخرافات التي ما زالت تعشعش في أذهاننا حتى الآن.

أما القسم الثاني، فسنراه غداً إن شاء الله.

(٢)

(الأنسنة).

الأنسنة هي الاعتقاد أو التصور بأن لكل شيء موجود صفات تماثل صفات الإنسان.

وينبع هذا التصور من حالتين: أما حالة (التخلف) وقد تكلمت الحلقة السابقة عن هذا، حيث كان الإنسان البدائي لا يفصل بين الإنسان وبين غيره في الصفات، وقد عبر أحد الأعراب عن هذا بقوله:

(..أيام كانت الأشياء تتكلم).

الحالة الثانية هي حالة شاعرية محضة.

إننا أحياناً كثيرة مضطرون -لأنفعالات مختلفة -إلى أن نجعل الأشياء تتكلم، لا فقط على سبيل المجاز، بل على سبيل الحقيقة.

هل تريد مثلاً؟.

تصور أنك جالس في مقهى، يرفرف فيك الانتظار لشاعرة، تريد أن تقرأ عليك قصيدتها الأولى. أمامك كرسي واحد ينتظرها هو الآخر، أما الكراسي الأخرى فهي كلها مشغولة.

في هذه الأثناء جاء شخص ثقیل الدم، ثقیل الكلام، ثقیل اللباس، وبدون استئذان جلس على كرسيها المنتظر.

قل لي بالله عليك: ألا تسمع الكرسي وقد راح يئن أنين الشكلى؟.

هذه هي الأنسنة.

(٣)

(لا وجود للضحك في الطبيعة).

هذه مقولة فلسفية، وقد نقول: علمية. ولكن ليس هناك شاعر في الدنيا، ولا في الآخرة، يؤمن بهذه المقولة الجافة. ما معنى أن تكون زهرة بدون ضحك؟ ما نفع بحر متجهم صامت لا تنفجر شفتاه عن

ضحكة ذات أمواج؟ لماذا أنظر إليه إذن؟ كيف أغمض أحاسيسي عن قول الشاعر:

أتاك الربيع الطلق يخال ضاحكاً - من الحسن حتى كاد أن يتكلما.
وأعتقد تبعاً للعلم أن الربيع لا يضحك!! إذاً أن هذا الشعر ما هو إلا كذب محض؟ كيف؟

مع ذلك، فأنت حين تبعد الشعر عنك قليلاً، تجد أن هذه المقولة في غاية الصحة، أو -كما يقال- لا غبار عليها. نعم لا غبار عليها، ولا على من يعتقد بها، فالضحك (ظاهرة إنسانية) لا يشارك الإنسان فيها أحد.

لماذا؟. يجيبنا نيتشه، وهو أكثر الفلاسفة قساوة: إني أعرف تماماً، لماذا كان الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يضحك، فإنه لما كان الإنسان هو أعمق الموجودات ألماً، فقد كان لابد له من أن يخترع الضحك.

(٤)

(وظائف).

بعض من ستمر أعينهم على هذا العنوان (وظائف) سيظن أنني نسيت أن أكمل، فأقول: وظائف شاغرة. هؤلاء الذين سيظنون هذا الظن، يعيشون على الذكريات القديمة. ففي هذه الأيام انفصلت الكلمتان عن بعضهما انفصلاً لا رجعة فيه.

أقصد بكلمة وظائف أن الضحك له وظائف (متعددة) فهو -كما مرّ في حلقات سابقة- سلاح للدفاع عن النفس. سلاح تستخدمه الشعوب ضد جلاديهما، ويستخدمه الأفراد للتشفي أحياناً، وللعُدوان أحياناً أخرى.

يقول أحد دارسي ظاهرة الضحك:.. يمكن القول أن الضحك يؤدي في حياة الأفراد والجماعات، وظيفة نفسية هامة من وظائف الاتزان العاطفي، وكيف أنه السبيل إلى تحقيق ضرب من التكامل النفسي والاجتماعي.

فهو إذن وسيلة للدفاع، ووسيلة للعدوان، ووسيلة للتكامل النفسي والاجتماعي.. فهل له وظائف أخرى؟
نعم، له وظائف أخرى.
تُرى ما هي؟!.

(٥)

(ويصنع الفلك وكلما مر عليه ملاً من قومه سحروا منه قال إن تسحروا منا فإنا نسخر منكم كما تسحرون) ٢٨ هود.

تضع أمامنا هذه الآية الكريمة مشهداً يتكرر في كل زمان ومكان، وهو مشهد فريقين متصارعين، يشهر كل منهما سلاحه في وجه الآخر. وحين نلاحظ هذا السلاح، نجد أنه سلاح واحد، هو السخرية (الضحك).

يعني هذا أن هذا السلاح له (حدّان): يسخر الفريق الأول من فئة، تريد الخروج على أعرافه وتقاليده وقيمه، و تسخر الفئة الثانية منه لثباته الأعمى على هذه الأعراف والتقاليد والقيم.

نجد هذا المشهد في كل مجتمع.. ليس هذا وحسب، بل هو يتكرر في المجتمع الواحد باختلاف الظروف أو تغير شروط الحياة.

في العصر الجاهلي، أفرد أناس كثيرون (إفراد البعير المعبد) واستمر المشهد حتى وقتنا الحاضر، حيث يفرد أناس كثيرون (إفراد الناقة المعبدة).

هذا هو الضحك إذن، من وظائفه أنه سلاح ذو حدين.

(٦)

أريد الاطناب في هذه النقطة؛ نقطة الضحك من المجتمع، والضحك على المجتمع، التي تعرضت لها في الحلقة السابقة.

التماسك الاجتماعي هدف نبيل، سعت إلى ترسيخه الشرائع والنظم والفلسفات السياسية على امتداد التاريخ، ويدافع كل مجتمع عن تماسكه الاجتماعي، لأنه أساس استقراره النفسي والمعاشي. هذا كله صحيح.

ولكن -من جانب آخر- يكون التماسك الاجتماعي -أحياناً- قيداً يمنع مسيرة المجتمع إلى الأمام. ولابد هنا من بزوغ أفراد من نفس المجتمع، تصل أبصارهم إلى رؤية المستقبل، ويشرعون في تقويض ذلك التماسك لاستبداله بتماسك آخر أكثر تقدماً.

يبدأ الصراع هنا بالضبط، صراع بين فريقين؛ فريق يرى ضرورة بقاء التماسك الاجتماعي قائماً، وفريق آخر يرى ضرورة إزالة هذا التماسك.

يبدأ الصراع -أولاً- بالسخرية من الفريقين. ولكنه لا يبقى عندها، بل يتطور حتى يصل إلى مراحل دموية.. هذا ما قام عليه التاريخ كله، شاهداً عدلاً.

(٧)

جاء في كتاب البخلاء للجاحظ:.. فما ضحكك قط كضحكي تلك الليلة.. ولو كان معي من يفهم طيب ما تكلم به (محفوظ النقاش) لأتى علي الضحك، أو لقضى علي. ولكن ضحك من كان وحده، لا يكون على شطر مشاركة الأصحاب.

ضع هذا الذي يقوله الجاحظ في يدك اليمنى.

يقول الفيلسوف هنري برجسون في كتابه الضحك:..لأننا لا نتذوق الضحك في حالة شعورنا بالعزلة، والضحك بحاجة إلى صدى، فضحكنا أبداً هو ضحك جماعة.

ضع هذا الذي يقوله برجسون في يدك اليسرى.

والآن، إجمع يديك، فستجد أن ما فيهما شيء يمكن جمعه، لأنه من جنس واحد، على الرغم من الفارق الزمني بين القولين، والذي يبلغ قرونا عديدة.

الجاحظ وبرجسون، كلاهما يريد أن يقول أن الضحك ظاهرة (جماعية).. لذلك فعدواه تسري على كل الأفراد المجتمعين، حتى لو كان بعضهم لا يعرف السبب الذي يضحك من أجله الآخرون. جماعية الضحك هذه لها دلالات عديدة وذات أهمية بالغة.

(٨)

جماعية الضحك لا شك فيها. ليس هذا فقط، بل هناك ما يسمونه (طبقة الضحك) بمعنى أن كل طبقة من طبقات المجتمع وكل فئة لها نوع من المضحكات يختلف عن الطبقات أو الفئات الأخرى.

أنت تعرف هذا، أو عرفته الآن، ولكن تصور فئة من الناس يحدق بعضها ببعض وقد دخلوا في تبادل نكات تهتز لها الجدران المحيطة بهم. تصور هذا ثم تصور واحداً من بينهم جميعاً لم تتحرك جارحة فيه لأي نكتة من تلك النكات.. وكلما اهتز القوم نشوة بالضحك، ازداد هو صلابة وتحجراً.

ماذا تقول فيه؟ هل يكفي أن تقول إنه ثقيل الدم؟ هل يكفي أن تقول إنه بليد؟ أم سيأخذك (العجب) من هؤلاء الجماعة الذين ينظرون إلى هذا التمثال، ولا يحملون عليه حملة رجل واحد، ثم يخرجونه من مجلسهم؟.

(لعل لها عذراً وأنت تلوم).

قد يكون هذا ولكن بعض الناس لا يملك عذراً، إنه اختار أن يظل حجراً، أو أشد قسوة.

(٩)

يقولون أن كثيراً من النكات والدعابات الهزلية لا تقبل الترجمة من لغة إلى أخرى، نظراً لارتباطها بعادات مجتمع معين، وأفكار قوم معينين.

هذا، بالإضافة إلى دلالاته على (جماعية) الضحك، يعطي دلالة أخرى، هي ارتباط المضحكات بالبناء النفسي والوجداني للمجتمع. هذا البناء الذي يشترك في تشييده التاريخ والجغرافيا معاً.

منذ أشار الجاحظ إلى هذا المعنى، وتعزز التجربة من صحته، وتتكاثر الآراء التي تؤيده.

تُرى، لماذا؟.

لأن الشعر لا يحمل معاني محددة مثل النثر العلمي، يحمل الشعر حالات ومشاعر.. تكون اللغة جزءاً منها، لا ناقله لها وحسب.

(الشعر وجدان).

هكذا قيل ويقال.. والوجدان عصي على الترجمة، وستوضح حلقة قادمة موقف كل من الجاحظ وبرجسون حول هذا المضمون.

أما الآن فنكتفي بتكرار أن النكات مثل الشعر، مركب زجاجي، اذا انتقل إلى لغة أخرى تحطم.

(١٠)

(وأنا أقول: إن الإعراب يفسد نواذر المولدين، كما أن اللحن يفسد كلام العرب، لأن سامع ذلك الكلام انها أعجبتة تلك (الصورة) وذلك المخرج، وتلك اللغة، وتلك العادة، فإذا دخلت على هذا الأمر

-الذي انما أضحك بسخفه، وبعض الكلام العجمة فيه- حروف الإعراب والتحقيق والتثقيل، وحولته إلى (صورة) ألفاظ الأعراب الفصحاء وأهل المروءة والنجابة.. انقلب المعنى مع انقلاب نظمه، وتبدلت صورته) الجاحظ/ كتاب الحيوان ١/ ٢٨٢.

لا يقول الجاحظ فقط باستحالة ترجمة النكتة من لغة إلى أخرى، بل يقول باستحالة ذلك حتى في نقلها من لهجة عامية إلى لهجة فصحي في إطار اللغة الواحدة.

إنه يعلل ذلك بأن النكتة إنما أضحكت لأنها تحمل نظاماً معيناً، تحمل (صورة).. فإذا نقلت من وضعها الذي ولدت عليه إلى وضع آخر، تغيرت الصورة.. وإذا تغيرت الصورة ذهب الذي كان يضحك في تلك النكتة إلى غير رجعة.
(ان الزجاجة كسرهما لا يجبر).

(١١)

(.. يجب أن نميز بين المضحك الذي تعبر عنه اللغة، وبين المضحك الذي تخلقه اللغة. فأما الأول فمن الممكن عند الاقتضاء، أن يترجم إلى لغة أخرى، ولو فقد القسم الأعظم من رونقه بانتقاله إلى مجتمع جديد مختلف عن الأول بعاداته وآدابه وبتداعيات أفكاره على وجه الخصوص. وأما الثاني فهو (..) ممتنع عن الترجمة، ذلك أنه يرجع إلى بنية الجملة، أو اصطفاء الكلمات.. فهو لا يظهر بواسطة اللغة بعض أنواع الذهول في البشر والحوادث، بل يبرز (ذهول اللغة نفسها) واللغة نفسها هي التي تغدو هنا مضحكة).

هنري برجسون / الضحك ص٨٤- ترجمة الدروبي وعبد الدايم.

نقلت الحلقة السابقة كلام الجاحظ على طوله. ونقلت هذه الحلقة كلام برجسون على طوله. ذلك كله لغرض واحد هو التقاء ذهنيتين من مجتمعين مختلفين، ولغتين مختلفتين، وعصرين مختلفين على فكرة واحدة، وحتى يكاد النص يكون واحداً.

هذا الالتقاء يشير لنا إلى وحدة الهدف من الضحك، لا وحدة الوسيلة.. والهدف هو تلبية نوازع أو دوافع إنسانية، يحملها جميع البشر.

(١٢)

يدخل الضحك في (علاقة) حميمة مع (القيم) التي يؤمن بها المجتمع. فهناك محظورات في مجتمع ما لا يجوز الضحك عليها. أما هي نفسها، في مجتمع آخر، تكون نبعاً غزيراً من منابع الضحك. مثلاً: أنت لا تستطع السخرية من (الحماة) في الصين.. أما في المجتمع المصري، فقد وصلت السخرية من الحماة حداً بالغاً بحيث إن أجمل ما في بعض الأفلام هو تلك السخرية.

مثال أعمق آخر: لو دخلت كنيسة، تُقرع فيها الأجراس وترتفع الحناجر بالأناشيد الشجية، ثم التفت فجأة فرأيت شخصين متربعين على الأرض يلعبان الشطرنج. هنا سوف تضحك رغم أنفك، لأن ما رأيته كان غير متوقع، ومخالفاً لكل ما في ذهنك عما يحدث داخل الكنيسة.

ولكن لو دخلت مسجداً، ورأيت نفس المشهد؛ اثنين متربعين، يلعبان الشطرنج، هل ستضحك؟ لا لن تضحك.. ستلتهب من الرأس إلى القدم، وستهجم عليهما رامياً بكل السهام التي في فمك في نحريهما.

لماذا؟ لأن المشهد اصطدام بقيمك المغروسة في وجدانك. وهكذا..

(١٣)

كما أن للضحك علاقة حميمة بالقيم.. كذلك فإن له علاقة (أخرى) بكل الظواهر الاجتماعية، وأهمها (التغير). فكل تغير في المجتمع يؤدي تلقائياً إلى تغير في طبيعة وأسلوب النكات فيه.

لنضرب مثلاً: من الحقائق المعروفة (أن الانسان البدائي يضحك -عادة- من عيوب الآخرين).. والمقصود بالعيوب هنا: العيوب الجسمية.

فحين كنا صغاراً كان منظر الأحذب أو المشوه يثير فينا موجة لا نهاية لها من الضحك.. أما الآن فقد أصبح ذلك من المستحيل.

السبب واضح، وهو أننا تطورنا؛ دخل التغير إلى نفوسنا فتغير ما يمكن أن يثير فيها الضحك تبعاً لذلك.

نصل من هذا إلى موضوع هام: إن من أهم الدراسات التي توصلنا إلى فهم المجتمعات فهماً صائباً (دراسة نكاته). ذلك يوصلنا إلى معرفة قيمه، ومعرفة درجة نضجه وماهي الدرجة التي وصل إليها في سلم الحضارة.

هل ترغب في سماع نكتة؟.. ولا يهملك.

(١٤)

يقول هنري برجسون: أما تداخل سلسلتين من الأفكار في جملة واحدة، فهو ينبوع ثر للآثار الهزلية.

هو - بهذا الكلام - يقصد شيئاً آخر، غير الذي أقصده انا الآن من هذا الكلام نفسه.

حين قرأته، طاب لي أن أجد مثلاً في النكات العربية، على تداخل سلسلتين من الأفكار في جملة واحدة. أنفقت ساعات عديدة، وأنا أبحث، وأخيراً، وفي كتاب (أخبار الحمقى والمغفلين) لابن الجوزي ص-١٤٢ قرأت ما يلي:

(قال مررت بمعلم، وقد كتب لغلام: وإذ قال لقمان لابنه وهو يعظه، يا بني لا تقصص رؤياك على اخوتك، فيكيدوا لك كيداً، واكيد كيداً، فمهل الكافرين أمهلهم رويدا. فقلت: ويحك فقد أدخلت

سورة في سورة!. قال: نعم، إذا كان أبوه يدخل شهراً في شهر، فانا أيضاً أدخل سورة في سورة، فلا آخذ شيئاً ولا ابنه يتعلم شيئاً.

حين سكنت موجة الضحك في داخلي بعد قراءة هذه النكتة، أخذني عجب من نوع آخر، هو أن راويها رجل فقيه يوصف بأنه (إمام)، وكان عجبي من مدى التسامح الذي يملكه هذا الرجل.

(١٥)

(قال سعيد بن مالك: جالسنى رجل فقير، لا يكلمني ساعة، ثم قال لي: هل جلست قط على رأس تنور فخرت آمناً مطمئناً؟. فقلت: لا. فقال: إنك لم تعرف شيئاً من النعيم قط).

لو جاء فرويد، وجميع حاشيته معه، ثم اطلع على هذه الأمنية الغريبة لهذا الرجل الفقير.. ترى بماذا، وعلى أي وجه سيفسرها؟.

لا أعرف ما سيقوله فرويد، ولكن ينضج في داخلي اعتقاد بأن الإنسان ليس حُرّاً، حتى في نسج الأحلام والأمانى.

إن شروط حياته، مسيرتها، هي التي تحدد له نوع الحلم الذي يتحرق إلى بلوغه في الواقع. وبالتالي أصل إلى نتيجة مؤداها (الطبقية) حتى في الأحلام.

أترى لو أن هذا الفقير، أصبح غنياً فجأة، بقدرة قادر، تفجرت الأنهار من تحته، وتدلّت الأغصان الناضجة من فوقه، وانتثر من حوله اللؤلؤ والمرجان.. لو حصل كل هذا، هل يتمنى هذه الأمنية البائسة؟.

إنها (طبقية الأحلام).

٢٣. بلاغة الصورة.

(١٩٩٧م)

(١)

البلاغة لها شروط وصفات عديدة نجدها مفصلة في كتب التراث، من تلك الصفات: (قوة التأثير في النفس).

تفتح هذه الصفة (قوة التأثير في النفس) لنا نافذة واسعة للخروج بالبلاغة من ميدان اللغة إلى ميادين أخرى. أي: أن نصف بالبلاغة ما هو غير لغوي، فنقول: هذا بستان بليغ، وهذا نهر بليغ، وتلك لوحة بليغة.

إن أساس هذه الصفة نبع، وينبع، من أن اللغة (غير الشعرية) لا بد من أن تتوجه من مرسل إلى مستقبل، بقصد التأثير أو (التوصيل) ويكون التوصيل عديم الجدوى حين يكون بلا تأثير، لأن التأثير هو الذي تتحول به (المعرفة) من مجرد معرفة إلى سلوك.

دفع المرسل إليه إلى سلوك يريده المرسل، هذا هو هدف الرسالة. هدف اللغة التوصيلية، وما لم يحدث تأثير من نوع ما تكون قد فقدت مبرر وجودها.

القدماء إذن على حق حين جعلوا (قوة التأثير في النفس) صفة لازمة للبلاغة، ولكننا -هنا- نريد الخروج من الحقل اللغوي إلى حقول أخرى.

(٢)

كانت البلاغة لغوية، والآن -حسب أحد مفكرينا- خرجت إلى أن أصبحت صورة وجسداً ولوناً ورشاقة.

هل سمرت عينيك حتى الفجر في إحدى الفضائيات؟.

إذا كنت قد فعلتها، أو فعلت نصفها، فلا شك في أنك قد وقعت على البلاغة، ووقعت عليك.

أنت لم يسبق لك أن رأيت جسداً على هذه الشاكلة، كنت تراه في دواوين الشعر، وقصص ألف ليلة وليلة، كنت تراه جسداً مطلقاً، خيالياً، تتداخل ملامحه تتداخل الماء في الماء. أما هذا الجسد الذي تراه في الفضائية بأم عينيك وخالتهما وعمتهما، فهو جسد يتشمس في نفسه، واضح الملامح كجلمود صخر حطه السيل من عل. جسد مثل جمرة استقرت على يدك وقلبك.

والآن ما هو الأكثر بلاغة: مقامة الحريري، أم هذا الجسد أبو عيون جريئة؟.

ستقول وبحياد صارخ: إن مقامة الحريري أبلغ من هذا الجسد الرخيص المدجج بالأصباغ والمسلح بأسلحة (المكياج).. قل هذا، ولكن كم من آلاف الناس غيرك لا يقولونه؟!

(٣)

خرجت البلاغة إذن من الكلمة إلى الصورة، ومثلما تكونت على مر التاريخ ما نسميها (ثقافة الكلمة) تكونت الآن ما نسميها (ثقافة الصورة).

كان هدف ثقافة الكلمة -في الغالب- هو دفع الناس إلى طريقة أفضل في الفكر وفي السلوك، أما هدف ثقافة الصورة فيوضحه أحد مفكرينا بما مضمونه:

تهدف ثقافة الصورة إلى أيديولوجيا (ضمنية) تهدف إلى تنميط الشباب، تمهيداً لتوحيد رؤيتهم.

ويزيد ذلك إيضاحاً بالقول:

إن الجنز والتيشيرت والدسكو ونجوم الغناء والرقص والكرة والوجبات السريعة.. هذا التنميط على مستوى المظهر ليس مسألة

عابرة، إنه مكون أساسي من ملامح وسمات صورة الشباب.. إنها ايدولوجيا تهدف إلى صبغ جميع الشباب، في كل أنحاء العالم، بألوانها وما تريد له أن يفكر فيه ويسعى إليه.

أرايت؟

إن ما تسعى إليه بلاغة الصورة الجديدة هو عكس ما سعت إليه البلاغة القديمة (بلاغة الكلمة).. وما عشت أراك الدهر عجبا.

(٤)

مالذي تسعى إليه بلاغة الصورة، أو ما أسميه (الثقافة البصرية)؟.

إنها تسعى إلى تهديم ما سعت (الثقافة الذهنية) إلى بنائه طوال التاريخ، عن طريق زرع قناعات جديدة بدلاً من القناعات السابقة. وأهمها (تشكيل إدارة المجتمعات عن طريق تغيير تصورهما للواقع). يروي مصطفى حجازي عن أحد الخبراء العسكريين قول:

(إن الانتصار في حرب المعلومات هو أن تجبر العدو على أن يفكر كما تريد).

إجبار الآخر على أن يفكر كما تريد، كان هو هدف كل الثقافات الخضراء في العالم، وكل الدعوات الإصلاحية. وكله اليوم يلبس ثوباً آخر، إن هدفه الآن ليس دفع الآخر إلى أن يفكر في نفسه وفي مجتمعه وفي الكون كله.. بل أن يفكر كما يريد عدوه؟

ترى ما الذي يريده عدوك منك؟

يريد أن يجرد روحك من طموحها، وذهنك من طاقته، وإرادتك من غاياتها النبيلة.

(٥)

أعتقد أننا قد أطلنا الحديث عن بلاغة الكلمة وبلاغة الصورة، الأمر الذي يفضي إلى وجود ثقافتين مختلفتين إلى حد التناقض. فهل بقيت هناك في أودية الفكر بلاغة أخرى؟.

يرى أبو حيان التوحيدي أن هناك ما سماه: (بلاغة التأويل)، وهو أشد أنواع البلاغة أهمية عنده.

بلاغة التأويل هي: أننا حين نقرأ نصاً من النصوص، نحاول تجاوز سطحه إلى الأعمق فالأعمق منه. إننا -هنا- مثل الذي يبحث في مجموعة من المحار، وعلينا أن نحدد تلك المحارة المنطوية على اللؤلؤة.

إن اللؤلؤة هي الكلمة أو الجملة التي تضع في يدك مفتاح النص، أو إضاءة النص. وبدون هذه اللؤلؤة سيبقى النص مغلقاً أبوابه ونوافذه دونك.

هنا تكمن بلاغة التأويل، ويكمن تفاوته أيضاً. فهناك من يخرج من النص بلؤلؤة واحدة، وهناك من يخرج منه بعدة لآلئ، وهناك من يخرج منه بخفي حنين.

هل تعرف حنين؟

إذا كنت تعرفه فسلم عليه.

٢٤. الصراع والحوار.

(٢٠٠٠م)

(١)

منذ فترة، والساحة الفكرية مشغولة بتداول مفهوميين واسعين هما: الصراع والحوار بين الحضارات والثقافات. وقد حمي الوطيس -كما يقول القدماء- بين من يؤكد على أن الزمن القادم هو زمن صراع الحضارات وبين من يؤكد على أنه زمن حوار الحضارات.

أحب أن ادخل في هذا الموضوع المتشعب والشائك، بجزء من قصيدة الشاعر اليوناني قسطنطين كافاني، وهي بعنوان (بانتظار البرابرة):

(ما الذي تنتظر، في الساحة، مزدحمين؟/ البرابرة سيصلون اليوم/ ولم مجلس الشيوخ معطل؟/ لان البرابرة سيصلون اليوم/ لم تخلو الشوارع والساحات سريعاً؟/ والكل يعود إلى داره غارقاً في الفكر؟/ لان الليل قد هبط ولم يأت البرابرة/ والآن ماذا نفعل بدون البرابرة؟/ لقد كان هؤلاء نوعاً من حل..).

تتركز فكرة القصيدة في البيتين الأخيرين:

(و الآن ماذا نفعل بدون برابرة؟ لقد كان هؤلاء نوعاً من الحل).

(٢)

قصيدة قسطنطين كافاني (الشاعر اليوناني المولود في الاسكندرية ١٨٦٢م والمتوفى فيها ١٩٣٣م) شديدة الوضوح. فهي تقول: إن هناك مجتمعات يشكل وجود العدو، الواقعي أو المتخيل، جزءاً من الحلول لمشاكلها. وحتى يتضح هذا أكثر، لنقرأ ما يقوله علي حرب في كتابه (لعبة المعنى):

(..العداء ضرورة للفرد وللنوع على السواء، كما تذهب إلى ذلك طائفة من علماء السلوك...).

لا أريد أن أفتح طريقاً إلى هذه الحلقات للتشاؤم.. ولا أنفض اليد من أن هناك، في وسط كل مجتمع على الأرض، أناساً يعمر حب الإنسان قلوبهم، ويندرون أنفسهم لهذا الحب. ولكن هؤلاء، وفي كل المجتمعات، يشكلون التيار الأضعف جرياناً من كل التيارات.

العداء سواء وافقنا علي حرب أو رجمنا قوله بحجارة من الشك، موجود، بل هو التيار الغالب في عصرنا على جميع التيارات الأخرى. فهل تحتاج أيها السيد القارئ إلى شواهد؟.

(٣)

السؤال المركزي الذي تقوم عليه هذه الحلقات، هو: ما الذي بين الحضارات والثقافات الآن، هل صراع أم حوار؟.

دعنا نؤجل الإجابة عن السؤال، ونذهب إلى مقولة ابن خلدون حول تقليد المغلوب للغالب.. ثم دعنا نسأل: ما التقليد؟.

(التقليد هو اتباع الانسان غيره فيما يقول أو يفعل، معتقداً الحقيقة فيه، من غير نظر إلى دليل) ويعمق ابن خلدون هذا التعريف الذي قيل من قبله، بإعطائه التفسير النفسي، وهو: اعتقاد المغلوب بأن الغالب لم يكن ليتغلب عليه لولا أنه يحمل قدرات لا يملكها المغلوب، ولذلك فهو يقلده في أقواله وفي أفعاله تقليداً لا شعورياً، بل ولا إرادياً.

وهذا، أي التقليد اللاإرادي واللاشعوري، هو الشرط الذي وضعه الإمام الغزالي للتقليد، فهو يقول في كتابه (المنقذ من الضلال):

(من شرط المقلد ألا يعلم أنه مقلد، فإذا علم ذلك انكسرت زجاجة تقليده).

(٤)

التقليد إذن، حسب تحديد الغزالي وتفسير ابن خلدون، هو أن يسير المقلد (المغلوب) في أقواله وفي أفعاله حسب إرادة المقلد (الغالب) سيراً أشبه بسير الأعمى، لأن عقله مقفل عن أي تساؤل.

هذه الحالة التي نحن عليها الآن كأمم وشعوب ثالثة، ماذا تسميها؟ وفي أي ميدان أو حقل تدخلها؟ هل تدخلها في ميدان الصراع أم الحوار؟ الشواهد كلها تقول: إنه صراع.

هم غالبون في كل حقل ونحن مغلوبون في كل حقل.. ومن التفاؤل الأعمى أن نقول بقيام حوار بين المنتصر والمنهزم.

سم الغالب بما شئت: المستعمر، عدو الشعوب، ذو المكايل المتعددة.. ولكنه منتصر في ميدان العلم وعليك أن تقلده، وفي ميدان الإعلام ولا مهرب لك من أن تقلده.. وهكذا سائر الميادين.

إنه الطوفان الأسود ويشتد سواده في كل لحظة حين نعلم أنه لا مهرب منه.

(٥)

ماذا بين الحضارات والثقافات الآن.. هل هو صراع أم حوار؟. كان هذا هو السؤال المركزي الذي لم نجب عنه.. ولا بد من الإجابة، وها أنا أشرع في الإجابة من زاوية بعيدة !.

حصار اللغة:

الذي يبنى وجدان الفرد في الأمة هو (اللغة) وكلما ازدهرت اللغة ازداد الوجدان الفردي والجماعي ازدهاراً وغنى، واللغة هي التي تصوغ رؤية المجتمع إلى نفسه وإلى غيره، بل إلى الكون كله. وإذن لننظر ما حالة اللغة الآن؟.

أنا على يقين من أن اللغة العربية لن تموت، ولكنها الآن محاصرة.
إنها كفت عن بناء تصورات وأفكار وأحلام أحفادنا، ومعنى هذا قيام
جدران شاهقة بيننا وبينهم.

إن هذا مرعب، والأشد رعباً أننا لا نستطيع مقاومته.. فاللغة التي
تصوغ رؤية أحفادنا الآن هي لغة أخرى، على الرغم منا، فهل هذا
صراع أم حوار؟.
أجب أنت.

(٦)

الحوار هو عرض الأفكار أو وجهات النظر المختلفة بهدف
الوصول إلى نتيجة مشتركة. أما الصراع فيطلق مجازياً على النزاع
بين قوتين معنويتين، تحاول كل منهما أن تحل محل الأخرى
كالصراع بين رغبتين، أو نزعتين، أو مبدأين، أو وسيلتين، أو
هدفين.. الخ.

عند قراءة هذين التعريفين للحوار والصراع، وتحت ضوء كل
الملاحظات التي تضمنتها الحلقات السابقة، هل نتوقف في الإجابة
على ما يحدث الآن بين الحضارات والثقافات.. هل هو صراع أم
حوار؟.

إنه صراع ذو مخالب وأنياب وأظافر مرئية وغير مرئية. إن القوي
لن يفرش أفكاره ويغمد إرادته أمام الضعيف.. هذا ما يقوله الواقع
ويقوله التاريخ بملء فمه.

ما نعيشه هو صراع يحاول سلب لغتنا وإرادتنا واقتصادنا
وأخلاقنا. أما أن نعبر عن هذا (الصراع) بتعبير (حوار) فهو من جملة
الأمانى التي لم نعد نملك غيرها.

٢٥. ثقافة السلام.

(٢٠٠٠م)

(١)

تردد كثيراً على السنة بعض الكتاب (ثقافة السلام) وهو شعار يُراد بنا أن نُساق تحت بريقه الزائف إلى أن ننسى كل تاريخنا، وكل ما بقي لنا من كرامة، وقد خاضت حلقات عديدة سابقة من هذه الزاوية في فضح هذا الشعار، وتعرية زيفه.

وهناك ثقافة، يسميها بن غوريون (ثقافة الردع) ويقول قاصداً العرب: (إنهم لم يتأهلوا لثقافة الردع). وثقافة الردع تعني -ضمن ما تعنيه- شلّ عدوك عن التفكير في أي وجه من وجوه الحركة المضادة، أو حتى المقاومة.

هناك إذن ثقافتان: ثقافة يروج لها بعض الكتاب، ومعظم الحكومات العربية، ويسمونها (ثقافة السلام).. وثقافة يطبقها الصهاينة، ويسمونها (ثقافة الردع).

ثقافة الردع هذه، لا ترى لها ظلاً في أي كتابة عربية، ولا في أي خطاب لنظام عربي. ولكن: هل لأن العرب ليسوا مؤهلين فعلاً لهذه الثقافة، كما قال بن غوريون، أم لأن هناك سبباً آخر؟.

حاول الإجابة على هذا السؤال.

(٢)

أذكر أنني قبل عام أو أكثر قليلاً كتبت حول هذا المفهوم، الذي هو (ثقافة السلام). ولأني لا أحتفظ بما أنشره، فقد نسيت الزاوية التي نظرت منها إلى المفهوم، والفكرة التي طرحتها.

أمامي الآن العدد السابع / الثامن من مجلة الآداب لهذا العام، وفيه ملف صغير حول مفهوم ثقافة السلام.

شارك عدد من الباحثين والمفكرين فيه. ولأن الموضوع ذو أهمية بالغة بالنسبة لوضعنا العربي (المهزول) فسوف أتناول هذا الموضوع في أكثر من حلقة، عارضاً بعض الآراء التي في الملف.

الذي دعا مجلة الآداب إلى طرح ملف كهذا، هو أن منظمة اليونسكو طرحت أن يكون على برنامج عام ٢٠٠٠ عنوان بارز هو (ثقافة السلام) ويأتي هنا السؤال:

لماذا طرحت منظمة اليونسكو هذا العنوان الآن؟! وما هو بالضبط القصد منه أو أهدافه الصريحة والضمنية؟.

لا ينطلق هذا السؤال من نظرية المؤامرة، فالشعار واضح الأنياب والمخالب.

(٣)

يلاحظ بعض المشاركين في بحث مفهوم ثقافة السلام الذي أعدته مجلة الآداب، أن هذا المفهوم لا يثار أو لا يطرح إلا في مجال الصراع العربي الاسرائيلي، في حين أن العالم كله يضج بصراعات مختلفة. ويتضح من هنا أن اليونسكو لم تكن حيادية ولا بريئة حين رفعت هذا الشعار.

أما سيد ياسين (مستشار مركز الدراسات السياسية في الأهرام) فيوضح الهدف الحقيقي الرابض خلف هذا الشعار بقوله: (المقصود منه التأثير على التنشئة الاجتماعية للأجيال الجديدة لأطفال العرب، وتمرير التطبيع، وتغيير البرامج التعليمية، وطرح أفكار تستنكر الحرب بشكل عام، دون التفرقة بين الحرب العادلة وغير العادلة).

يتضح إذن أن الذي يربض خلف الشعار هو أمريكا واسرائيل، وأن الهدف منه هو سلب ذاكرة الأمة.

إنهم حين سلبوا الأرض والكرامة، لم يبق إلا أن يسلبوا الذاكرة، أي علينا أن ننسى أبا تمام، وهو يصرخ:

السيف أصدق إنباء من الكتب - في حده الحد بين الجد واللعب.

(٤)

جاء في أحد كتب الأطفال في اسرائيل: (العرب مخادعون، إنهم عدو قاس، وأنا نفسي انظر إلى العرب نظرة كراهية، وددت لو أعمل شيئاً كي أقبض على هذا العربي واخنقه).

عندهم لا بأس، ولا اعتراض على أن يعلموا أطفالهم كل الحقد العنصري الأسود، أما نحن، فعلينا أن نتبع شعار ثقافة السلام، وأن نقول لأطفالنا:

اسمع يا ولدي،

هؤلاء اليهود ذاقوا بؤس الشتات منذ آلاف السنين، وعانوا من كره جميع فئات وطبقات شعوب العالم، وقد أتوا ضيوفاً علينا، أليس من الكرم العربي أن نسكت، حين يأخذون أرضنا وحقولنا، وذلك لأن الأساطير (الموثقة!!) تقول: إن أجدادهم كانوا هنا؟!.

اسمع يا ولدي،

كن كريماً، ولا تنظر إلى (السامية) نظرة حاقدة، وأعط لعبتك الصغيرة لأي طفل منهم، فهم مظلومون من جميع العالم، وقد حلوا ضيوفاً علينا.

(وما الأرض؟)

غير تربة ووحول).

(٥)

من المشاركين في ملف الآداب حول مفهوم ثقافة السلام المكرم المدعو صلاح بسيوني (رئيس جمعية القاهرة للسلام) الذي يقول:

(هناك نقطتان أود أن أتحدث بخصوصهما؛ النقطة الأولى هي أن ثقافة السلام هامة وأساسية ويجب أن نوضحها بالشكل الذي نراه نحن، وهذا ما نقوم به في حركة السلام المصرية. والنقطة الثانية هي

أن الجانب المعارض يقول لنا: أنتم تلعبون دوراً في فراغ لأنه لا توجد في إسرائيل قوى سلامية (..) وأنا أقول: توجد قوى سلامية (..) ومن مصلحتنا أن نجري حواراً معها وندعمها).

المكرم المدعو صلاح بسيوني متيقن من أن في إسرائيل قوى سلامية، وهو لهذا - جزاه الله ما يستحق - يناضل من أجل دعم هذه القوى السلامية، ولن أجدر دأً على كلامه أفضل من قول فيصل دراج، وهو أحد المشاركين في الملف:

(جاءت دعوة المثقفين العرب إلى التطبيع مع إسرائيل محصلة لتطبيع ثقافي ذاتي، أنجزه هؤلاء المثقفين، حين تخلوا عن وظيفة الثقافة، والتزموا بتطلعات أنظمة عربية مهزومة.. الخ).

(٦)

من الذين شاركوا في ملف الآداب السيدة فريدة النقاش وكان طرحها لمفهوم ثقافة السلام هو الأكثر عمقاً من كل المشاركين، فهي تقول: (في ظني أن طرح اليونسكو كان ولا يزال مغلوطاً، لأنه انطلق من نقطة تقول: (ان الحرب تبدأ في الذهن).. وكأن العالم يتطور وفقاً لقوانين مطلقة للفكر (...)) الوعي يتشكل وينمو في خضم الصراع (..) أي أن هناك واقعاً موضوعياً تنشأ منه صراعات حول المصالح (..) يصل إلى ذروة يكون فيها ظالم ومظلوم).

وإذن.. فإن مفهوم ثقافة السلام مفهوم ذهني محض، منفصل عن الواقع الموضوعي ويراد لنا أن نسير عليه مغمضي أعيننا عن الظالم وجاعلين أصابعنا في آذاننا عن أنين المظلوم.

هل تتخيل ما يراد بنا ولنا من رفع هذا الشعار وأمثاله؟ يراد أن نتحول إلى قطيع يساق بالعصا الأمريكية والاسرائيلية إلى حيث يريدون.

لا، لن نكون قطيعاً.

(٧)

(وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم).
(وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم) سورة الأنفال.

(وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل واقتطوا ان الله يحب المقسطين)
سورة الحجرات.

هذه هي ثقافة السلام المنغرس في ذاكرة الأمة وفي وجدانها.
إن الذهاب إلى السلم مشروط بأن يكون مسبوقاً بالقوة وأن البغي مرفوض، ويجب أن يقاتل الباغي حتى لو كان من المؤمنين، فكيف إذا كان باغياً حاقداً معتدياً من غير المؤمنين؟!.

هل يفهم الذين يرفعون شعار السلام هذه الآيات الثلاث؟ هل قرأها السيد بسبوني وأمثاله من الذين يعتقدون أن هناك قوى سلامية في إسرائيل؟.

(٨)

طرح أحد المحللين السياسيين بغرابة وتعجب شديد، السؤال التالي:

لماذا لم يخرج الجيل السابق، الذي عاصر اغتصاب إسرائيل للأرض الفلسطينية وتشريد أهلها، للتظاهر، بنفس الحماس الذي خرج به هذا الجيل، الذي نشأ في ظل ما يسمونه (ثقافة السلام) من حماس وتحد، ووقوف في وجه الأنظمة التي لم تدفعه للتظاهر، مثل الأنظمة السابقة، بل منعتهم من ذلك؟.

سؤال جميل مطر هذا سؤال واقعي . وهو لم يجب عليه، بل تركه قائماً كسؤال وحسب .

و الذي يسرع إليه الذهن في الإجابة هو: أن الجيل السابق لم يمتلك الوعي الكافي بفداحة الاغتصاب، ولم يكن يملك وسائل الإعلام التي يملكها هذا الجيل .

والأكثر من هذا: لم يكن يملك هذا الكم الهائل من تراكم الشعور بالظلم والاضطهاد من اسرائيل ومن حُماتها .

لقد لمس بيديه أن ما يسمونه (ثقافة السلام) ماهو إلا خدعة .

(٩)

طرح الناقد صلاح فضل السؤال الفضفاض التالي: (هل ما زال الشعر المعاصر قادراً على إيقاظ الوجدان العربي؟) وكان يستعرض كتاباً عن القدس، أحصى فيه مؤلفه، ما قيل في القدس من قصائد، منذ عام (٤٨ حتى عام ٨٨) وكانت الحصيلة (٢٠٢) من الشعراء، منهم ١٦ شاعرة .

لم يجب صلاح فضل صراحة عن السؤال، بل اكتفى بالقول: (الشعراء رفضوا التسليم بفقد القدس، وأصرّوا على بعث العزيمة لاستردادها) .

ولكن هل بعثت العزيمة؟ .

ما الذي خلفته أطنان الشعر في الوجدان العربي من يقظة وحماس؟ لو فحصنا وجدان المجتمعات العربية، باحثين عما زرعه هذا الشعر فيها، ماذا نجد؟ .

لا شيء .

إن المجتمع (أولاً) لم يرق ذوقياً وثقافياً ورهافة وجدان إلى مستوى الانفعال بالشعر، وتحريك سلوكه . ذل، فهو مجتمع لا

يتأثر إلا بثقافة تلائم مستواه ووعيه، وقد جاءت هذه الثقافة على يد الصورة.

إن صورة أم تضم وليدها الشهيد برصاص الهمجية، وتبثها الشاشات الفضائية، أبلغ تأثيراً من كل القصائد.

(١٠)

(تقدموا تقدموا..)

فقصة السلام مسرحية

والعدل مسرحية

الى فلسطين طريق واحد

يمر من فوهة بندقية).

هذا ما يقوله نزار. أما بن غوريون فيقول:

(نحتاج مع العرب إلى مفهوم للحرب جديد. ورأبي أنه يجب أن يكون حرب (استنزاف) متواصلة ونشطة في كافة المجالات.. وهذه الحرب يجب أن تكون سياسية ونفسية واقتصادية وعسكرية).

هل لمست الفرق بين قول العاطفة وقول التفكير؟ نزار يريد بندقية، بشرط أن يحملها غيره، ويذهب إلى الحرب. أما بن غوريون فهو يخطط ليس فقط لحرب البندقية، بل للحرب بكل الأبعاد المتصورة لها من سياسة واقتصاد وعلم نفس.

هذه هي بعض لأسباب الحقيقية لما جرى ويجري وسيبقى جارياً. هم يخططون لجميع الاحتمالات. نحن ليس أمام أعيننا غير احتمال واحد. ومع ذلك لا نخطط له.

٢٦. إعادة النظر.

(٢٠٠٠م)

(١)

ما معنى إعادة النظر؟.

هل هي ممكنة لكل فرد؟.

ما المرجعية لها؟.

إن النظر مرتبط بأطر صاغتها ثقافة كاملة، وارتبطت بسلم من القيم.. فكيف نستطيع إعادة النظر تحت وطء هذه الثقافة الشاملة، وتلك القيم الراسخة؟.

ما الأمور التي علينا إعادة النظر فيها؟.

هذه الأسئلة أردت منها أن تكون مدخلاً لبحث هذه التي يسمونها (إعادة النظر) وليس معنى طرح هذه الأسئلة أن عندي جواباً مقنعاً عن كل واحد منها، بل هي مجرد أسئلة لإثارة الاهتمام والتركيز على البؤرة.

تحت عنوان (أعد النظر) كتبت منذ زمن بعيد، مقالاً في مطبوعة شبابية. وحين عدت إليه الآن، رأيت فيه مضموناً لا يزال طرياً، لذلك سأعتبره مدخلاً آخر لهذه الحلقات التي لا أعرف متى تنتهي!.

المسألة أشبه بالدخول إلى غابة ليس فيها إلا القليل من ضوء الشمس، فهل أنت مستعد للدخول؟.

(٢)

أنت ناضج، أو في الطريق إلى أن تكون ناضجاً. والناضج الذي أعنيه هو النضج الجسدي والعاطفي والعقلي. لو وقف أمامك شخص ما، وطرح عليك هذا الرجاء (أعد النظر).. طرحه -هكذا- مطلقاً وبدون تحديد، بل في حالة من الغموض.

تُرى كيف يكون تصرفك؟.

سيكون أول ما ينشأ في ذهنك من الأفكار أن تقول له بغضب سافر: أعيد النظر في ماذا؟. ولكن لو افترضنا أنه لم يجبك، بل أدار ظهره وخرج من المكان.. أترك تنسى ما قاله، أم ستبقى تفكر فيه؟.

إذا بقيت تفكر فيه، وحاولت أن تتخذ الخطوة العملية في تنفيذه، تراك بماذا ستبدأ في إعادة النظر؟ هل تبدأها بنفسك، أم بمن حولك؟.

حولك بحر زاهر بلا حدود. إنه المجتمع، بكل عاداته وتقاليده، وأنظمة سلوكه، وإحباطاته وطموحاته.. فما الذي تعيد النظر فيه، من كل هذه الأمور الشائكة؟.

أراك تقول: سأترك هذه الأمور الشائكة وأبدأ بنفسي.. ولكن؟.

(٣)

أما إذا بدأت بنفسك، فهذه هي (الورطة) الكبرى حقاً، لأن فهم النفس ومعرفة ما تحتوي عليه من المتناقضات ليس شيئاً سهلاً. لقد أطلق الفيلسوف سقراط كلمته الرائعة (إعرف نفسك) ومنذ ذلك الوقت وإلى اليوم وإلى غد.. تبقى هذه الكلمة تتحدى أي إنسان. وإذا، ماذا تصنع؟.

الأسهل أن تعيد النظر في المجتمع نفسه؛ ما هو الصحيح في آرائه؟ في سلوكه؟ في حوافزه وأهدافه.. فمن أين ستبدأ؟.

المجتمع، بالنسبة لك ولكل شخص، يبدأ من البيت، من الأب والأم. إذن أعد النظر في نوع تربيته؛ هل هي تربية تركت في نفسك الرضا، أم تركت فيها وحلاً وعقداً؟.

إن أكثر جيلك لم يفز بتربية ناجحة، أي أنه إذا فكر في تربيته، فسوف ينسى أنه سمع الآية الكريمة (ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما). فهل أنت من هؤلاء؟.

إذا كنت منهم، فهل فكرت في مستوى والديك من التعليم؟ في حالتهم الاقتصادية في مستوى المجتمع كله؟. لا. أنت لم تفكر في هذا كله.

(٤)

إذا فرغت من إعادة النظر في مجتمعك الصغير (البيت) ماضياً وحاضراً، وتوجهت إلى المجتمع الكبير.. فما الذي تبدأ إعادة النظر فيه؟.

ستبدأ بدون شك بفلسفة التربية.. وهل هي تستهدف بناء الذهن، وتعود التفكير، أم تهدف إلى بناء الذاكرة؟.

وهنا ستلاقي أول ضربة قاصمة، إذ ليس في إمكانك وحدك إعادة النظر في هذه الفلسفة، فهي مرتبطة ارتباطاً عضوياً بثقافة المجتمع، وبنائها أو سياقها التاريخي.. وإذن هذه أول هزيمة.

ستذهب لإعادة النظر في النظام الاقتصادي.. هنا يجب أن يكون ظهرك مستعداً للضربة القاصمة الثانية، لأن للنظام الاقتصادي فلسفته ومراجعته القانونية. وفيه الصراع الذي لا ينتهي على المصالح. وستجد نفسك خارج السرب.

ولن تكون في منأى عن الضربات الأخرى، حين تجهر بالدعوة إلى إعادة النظر في العادات والتقاليد، وستكون عدواً لدوداً لجميع المطابخ في البلد وجميع بائعي الماشية.

حين خطرت لي فكرة الكتابة في موضوع (إعادة النظر) كنت على ظن واسع بأنني قادر على الكتابة عن هذا الموضوع حتى النهاية، ولكن اتضح لي أخيراً أن ظني الواسع هذا مجرد وهم من الأوهام.

إن الخوض في إعادة النظر، في الثقافة المادية والمعنوية التي عليها المجتمع، يحتاج إلى جهد جماعي لا يمكن أن يقوم به فرد، بل ولا جيل واحد، لأن كل جيل له رؤيته الخاصة التي أنضجها التطور المعرفي كيفاً وكماً.

لذا أنسحب من الكتابة الشاملة في هذا الموضوع، مؤكداً أنني قد أتناول جزءاً أو أجزاءً منه في المستقبل، وأعتقد أن مجرد طرح الموضوع، وبحث الأسئلة من حوله، عمل مفيد.

إن الأسئلة - كما يقول أحد مفكرينا - أهم من الأجوبة، والأسئلة التي طرحتها إحدى الحلقات حول إعادة النظر فيها نوافذ لمن يريد أن يطل على الأفق الكبير.

هل أنت من محبي طرح الأسئلة؟.

إذن عليك أن تخصص دفترًا تكتب فيه - يومياً - خمسة أسئلة. فإذا فعلت ذلك، كن على ثقة بأنك قد بدأت في (إعادة النظر).

٢٧. سطوة اللغة.

(٢٠٠٠م)

(١)

لم يعد مفهوم اللغة محصوراً في حدود ذلك التعريف الذي قيل منذ ألفي سنة، والذي يقرر أن وظيفة اللغة هي (التواصل) ونقل الأفكار من طرف إلى طرف آخر.

إن هذا التعريف (على صحته) يفترض أن الأفكار منفصلة عن اللغة، سابقة عليها، بمعنى أن الأفكار تتوالد أولاً، ثم تأتي اللغة لتعبر عنها. وهذا الفصل الصارم هو ما تنكره الأبحاث اللغوية الحديثة.

اللغة ليست للتعبير ونقل الأفكار وحسب، بل هي إلى جانب ذلك وسيلة من وسائل العدوان والتضليل، حتى أن بعض المفكرين المعاصرين أطلق على ذلك تسمية (الحرب اللغوية).

لقد كان الهجاء - قديماً - حرباً واعتداء من طرف على آخر، وهو ما سماه أحد الشعراء (جراحات الألسن) حين قال:

مالي أرى الناس يأخذون - ويعطون ويستمتعون بالنشوب
وأنت مثل الحمار، أبهم لا - تشكو جراحات ألسن العرب.

(٢)

إن القوة (السطوة) التي تملكها الكلمات اللغوية، أصبحت الآن محط دراسات عميقة، يسهر عليها أناس متخصصون، وتستخدمها الدول الكبرى في توجيه (الرأي العام) وإثارته أو إخماده.
مثلاً:

أمامك موقف واحد تعبر عنه إحدى الصحف ب(الصراع الاجتماعي) وتعبر عنه صحيفة أخرى ب(الحوار).. ترى كم هو الفرق بين التعبيرين، من الناحية النفسية والاجتماعية؟ إنه فرق كبير

لأن تعبير (الصراع الاجتماعي) يحيل إلى خلفيات تاريخية ومعرفية وحتى فلسفية، تختلف عما تحيل إليه كلمة (حوار).

إن الحوار مفردة، أو مفهوم شفاف، إنه لا أنياب له وهو طريق مضاء للوصول إلى الحقيقة، أما تعبير (صراع اجتماعي) فهو تعبير تسمع فيه صليل السيوف ووقع الرماح.

وهكذا عشرات التعبيرات الأخرى.

(٣)

أصل الآن إلى الهدف من سلسلة هذه الزوايا، وهو (التعرف) على المفردات، أو على بعض التعبيرات التي تشيعها الدول الكبرى لتضليل الرأي العام، وسوق القارئ أو السامع - وهو لا يدري - إلى قناعة مزيفة. ولكن قبل هذا، أسوق ملاحظتين:

١- سأنتهج نهجاً جديداً في هذه الزاوية يتلخص في التركيز على فكرة ما، أو مفهوم ما من المفاهيم، بحيث لا تتعدى زواياه أسبوعاً أو أسبوعين كحد أقصى، وذلك لتكون ذاكرة القارئ حاضرة.

٢- سأتناول موضوعات جديدة، قد أشير إلى ارتباطها بالقديم، أو لا أشير، وسأرجع في ذلك إلى مصدر أو عدة مصادر، قد لا يكون القارئ مطلعاً عليها.

إن الهدف الأخير من هذا كله، هو الاطلاع الواعي على ما يحدث حولنا، ومعرفة الخطأ والصواب من كل ما تزخر به الكتب وغيرها من أشياء مزيفة، وأشياء حقيقية.

أما الحلقة القادمة من (سطوة اللغة) ستكون حول مفهوم (الإرهاب) وكيف استخدم هذا المفهوم ضد كل ما هو نبيل وشرعي.

(٤)

لم تتردد مفردة في الإعلام الأمريكي والصهيوني معاً، أكثر مما ترددت مفردة (الإرهاب). إنها مفردة راحت تستخدم في تلطيخ سمعة وأهداف أفراد وتيارات اجتماعية، وفي تهديم وتدمير غايات في منتهى النبل.

وإذن، ماهو تعريف الإرهاب؟ وكيف نشأت هذه الكلمة؟ وما الأهداف الخبيثة وراء إطلاقها في أجهزة الإعلام المعادية ليقظة الشعوب؟.

١- تعريف الإرهاب.

تعرف الموسوعة العالمية الإرهاب بأنه استخدام العنف أو التهديد به، لإثارة الخوف والذعر.. ويعمل الإرهابيون على قتل الناس، أو اختطافهم.. الخ.

٢- نشأة الكلمة.

ظهر الإرهاب إلى حيز الوجود (اللغوي) إبان الثورة الفرنسية (١٧٩٩-١٧٨٩) حين تبنت بعض أعضاء الثورة سياسة العنف ضد الأعداء، حتى أطلق على تلك الفترة (عهد الارهاب).

يجعل هذا التعريف وهذه النشأة، لمفردة الإرهاب حيزاً سيئاً في ذاكرة كل سامع أو قارئ.

ولكن ماهي الحقيقة؟.

(٥)

المرجعية الأولى لفهم الشيء وحضوره في الذاكرة هو تعريفه وظروف نشأته. ولا شك أن مفردة الإرهاب -حين الاختصار على هذه المرجعية- تخطر في ذهن القارئ أو السامع كمفردة سوداء.

ولكن حين نأتي إلى حقل استخدام الدول الكبرى لها، أو استخدام الإعلام الصهيوني.. ماذا نرى؟ نرى أنها تطلق على المناضلين الفلسطينيين الذي يطالبون بحقوقهم في أرضهم، وبتقرير حياتهم. حتى أن ياسر عرفات كان (إرهابياً) وفي ظرف ٢٤ ساعة -كما يقول الحسن الثاني- أصبح مواطناً صالحاً.

ونرى أن الإعلام الروسي يطلق على المجاهدين الشيشانيين مفردة (الإرهابيين) وهم من يطالبون بتقرير مصيرهم، ونرى الإعلام الأمريكي يطلق مفردة الإرهابيين على المجاهدين في جنوب لبنان!! وهم يستشهدون لتحرير أرضهم.

هذا العهر الإعلامي، كيف استشرى، ويستشري!! حتى أن بعض الفضائيات والصحف العربية استساغت إطلاق هذه المفردة على أناس، كل ما يفعلونه أنهم يدافعون عن كرامتهم وكرامة أوطانهم!!

(٦)

وقف الأستاذ مصطفى الحسيني في تقديمه لكتاب العالم والمفكر الأمريكي الحر (ناعوم تشومسكي) وهو كتاب (الإرهاب الدولي) على عدة عبارات، منها:

١- يجب الاعتراف بحق جميع الدول في العيش بسلام.

يختفي في داخل هذه العبارة (إقرارنا- في نهاية المطاف- بحق الصهيونية في استبقاء ما اغتصب من أرض وحقوق، وإضفاء الشرعية عليه، وانتزاع اعتراف من الذين اغتصبوا بحق المعتصب).

٢- المعونات الدولية.

ماذا تعني هذه العبارة الخادعة؟

(إن المعونات لا تعين سوى أصحابها الذين يقدمونها، فوظيفتها هي فتح الأسواق، بتقديم ما يخلق الحاجة إلى الاستيراد من الذين يقدمون هذه المعونة، وتدور (القروض) لتعود على أصحابها أضعافاً مضاعفة.. وهذا أهون شروها. أما الشر الحقيقي فيها فهو ما تؤدي إليه -قصداً- من استنزاف قدرة المقترضين على الادخار، الذي يوفر التراكم اللازم لتحقيق التنمية، التي تغني عن طلب المعونة والاقتراض).

هل هناك عبارات أخرى؟.

نعم.

(٧)

يفرق المفكر الأمريكي الحر تشومسكي بين مفردتين هما (التعبير والتفكير) في بحثه لظاهرة (الإرهاب الدولي) وكيف تستخدمه أمريكا والصهيونية.. ويقول: (إننا نجد من منظور مقارن، أن أمريكا تصل إلى درجة غير عادية، إن لم تكن متفردة، من حيث عدم القيود على حرية التعبير فيها، كما إنها تصل أيضاً إلى درجة متفردة من حيث اتساع وفعالية الوسائل التي تستخدمها لتقييد حرية التفكير. وترتبط هاتان الظاهرتان ببعضهما البعض، فقد لاحظ المنظرون (..) أنه في المجتمع الذي يكون فيها للشعب صوت مسموع، يتعين على النخبة ضمان ألا ينطق هذا الصوت إلا بالأشياء الملائمة (أي التي يريدونها الرأسمال) لأنه كلما تقلصت هيمنة الدولة (على الفكر) ازدادت الحاجة إلى ابتكار أساليب لصناعة الموافقة).

تشومسكي / الإرهاب الدولي / صفحة ٢٥.

الإرهاب إذن -في رأي تشومسكي لا يهيمه التعبير أو عدم التعبير، بل الذي يهيمه هو التفكير. ولذلك سخرت أمريكا، ومن ورائها إسرائيل، أجهزة الإعلام لمنع هذا التفكير أو تحويل اتجاهه من الحق إلى الباطل.

(٨)

يُطلق تشومسكي هذا التعبير (غرس الوهم) على الوسائل التي يتكرها الإعلام الأمريكي والصهيوني للوصول إلى دفع القارئ أو السامع إلى (الموافقة) على ما يطرحه هذا الإعلام.

(وتتمثل إحدى هذه الطرق في استخدام شكل ملائم من (اللغة الجديدة) يكون فيها للمصطلحات الهامة معنى آخر يجردّها من معناها الأصلي، مثل مصطلح (عملية السلام).

إن معنى هذا المصطلح في وسائل الإعلام الأمريكية، جُرد من معناه الأصلي، الذي هو (عودة الأرض والحقوق إلى أصحابها) ووضع بدلا منه معنى آخر هو (قبول الأطراف العربية بالتعريف الأمريكي للسلام) وهذا التعريف ماهو إلا الاغتصاب بعينه).

ويُضيف تشومسكي:

(ونشير إلى مصطلحين آخرين من مصطلحات (اللغة الجديدة) وهما (التطرف) و(الاعتدال). فالاعتدال يشير إلى الذين يقبلون موقف الولايات المتحدة. والتطرف يشير إلى من يرفضون هذا الموقف).

إن قوة الدولة تتمثل في قوة الكلمات التي تفرضها. هذه هي ما يسميها تشومسكي (اللغة الجديدة).

(٩)

(طهارة السلاح).

هذا تعبير آخر من (اللغة الجديدة) التي ابتكرتها وسائل الإعلام،
بمعونة مفكرين نفسيين واجتماعيين. وقد أوردتها تشومسكي في
معرض حديثه الطويل والعميق عن الإرهاب الصهيوني.
من يسمع هذا التعبير (طهارة السلاح) تنشأ في نفسه أسئلة
محددة:

١- هل هناك سلاح طاهر وسلاح نجس؟

٢- إذا كان هناك، فما المعيار الذي يعرف به هذا من ذاك؟

٣- من هو الذي يضع هذا المعيار؟.

نسمع كثيراً، في تبرير قصف إسرائيل للقري والمدن وتشريد
الألوف من منازلهم ومزارعهم، تسمع التبرير التالي: (الدفاع عن
النفس ضد هجوم قد يحدث في المستقبل). وهذا ما يسمى أحياناً بـ
(الضربة الوقائية).

بالله عليك كيف يستطيع عقل بشري فهم هذه اللغة العدوانية
الجديدة ومع ذلك فإن قوة وسائل الإعلام تفرضها حتى على بعض
الإذاعات العربية.
متى نفهم؟.

(١٠)

حاولت الحلقات السابقة توضيح بعض المفردات والعبارات
التي أفرغها الإعلام الحديث من معناها الأصلي، ووضع مكانها
معاني جديدة ليضل بها السامع أو القارئ. ومن أبرز تلك المفردات

كلمة (الإرهاب) التي تطلق في الإعلام الصهيوني على كل من يطالب بحقه.

إن من يريد فهم أساليب التضليل التي استخدمت فيها هذه الكلمة فهماً عميقاً، عليه أن يقرأ كتاب تشومسكي (الإرهاب الدولي) الذي أشرت إليه إشارة خاطفة في الحلقات السابقة.

إن المفردات والعبارات اللغوية، استخدمت منذ القدم في التضليل، ولكنه كان استخداماً بسيطاً ساذجاً.

أما الآن فقد سخرت لأجله علوم وعقول لا حصر لها، وراح يبيث على العالم بأسره في وقت واحد، وبصورة خادعة، لا تترك مجالاً للتفكير في صحته وعدم صحته، بل تعتبره في عداد المسلمات.

متى تكون لنا نحن -العالم الثالث- مثل هذه الأجهزة؟ أعتقد أن هذا سؤال لا أطمع في الحصول على إجابة عنه.
(إننا لله وإننا إليه راجعون).

٢٨. لماذا تنقرض الحضارة؟.

(٢٠٠٠م)

(١)

لماذا تنقرض الحضارة؟.

هذا هو السؤال الذي بحثت طويلاً عن الإجابة عنه.. لقد راجعت مصادر كثيرة، قديمة وحديثة، وكان كل مصدر منها إما أن يقابلك بالصمت أو يذكر لك أسباباً لا تروي ظمأك المعرفي.

منذ القدم وحتى الآن، سيطر عليّ تعليل بعض المؤرخين والمفكرين في تاريخ الحضارات: تشبيه الحضارة بالكائن الحي. وحيث أن الكائن الحي (يولد وينضج ويزدهر ثم يموت) فإن تشبيه الحضارة بهذا الكائن الحي يحيلنا إلى أنها مثله.. وإذن فكل حضارة تولد وتنضج وتزدهر ثم تموت.

التشبيه - أحياناً - وسيلة خادعة.. إنه يوحي لنا بأن المشبه يشترك مع المشبه به في بعض الصفات، يسمونها (أوجه الشبه) ولكن - على الرغم من أن هذا صحيح أحياناً - إلا أنه مضلل في كثير من الأحيان. أعود مرة أخرى لأطرح السؤال نفسه: لماذا تنقرض الحضارة؟. ولكن أليس من المهم أن نعرف - أولاً - ما الحضارة؟.

(٢)

تعرف الحضارة بأنها: (نظام اجتماعي، يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي. وتتألف من عناصر أربعة:

١ - الموارد الاقتصادية.

٢ - النظم السياسية.

٣ - التقاليد الخلفية.

٤ - متابعة العلوم والفنون).

الحضارة إذن -حسب هذا التعريف، وحسب ما جاء في الموسوعة- طريقة حياة، نشأت منذ أن بدأ الناس يعيشون في مدن، أو في مجتمعات نظمت في شكل دول. وهي تشمل: الفن والعادات والتقنية وشكل السلطة، وكل شيء آخر يدل في طريقه حياة المجتمع.

والحضارة -كما يقول ديورانت- مشروطة بعوامل إذا توفرت كانت خطوات الحضارة سريعة، أما إذا لم تتوفر فقد لا تنشأ الحضارة مطلقاً. من هذه العوامل:

١- العوامل الجيولوجية.

٢- العوامل الجغرافية.

٣- العوامل الاقتصادية.

(٣)

نلاحظ من النظر إلى تعريف الحضارة وإلى شروطها، (التداخل) أو التلازم بين مفهوم الحضارة ومفهوم الثقافة. فهل هما مفهوم واحد؟ وإذا كانا مفهومين مختلفين، فما الفرق بينهما؟.

توضح بعض المصادر الفرق بينهما بالقول: (الحضارة مماثلة للثقافة. ولكن الثقافة تشير إلى وسيلة من وسائل الحياة، وتشمل أسلوب الحياة البسيطة والمعقدة. أما كلمة حضارة فتشير فقط إلى أساليب الحياة التي تتصف بنظم اقتصادية وحكومية واجتماعية معقدة.. لذا: فكل إنسان يعيش ثقافة ما، ولكنه قد لا يعيش حضارة).

نفهم من هذا بوضوح أن وجود الثقافة سابق على وجود الحضارة، وأنه جذر هام من الجذور التي تتفرع الحضارة منها.

يقول بعض المفكرين أن الثقافة لازمة لنشوء الإنسان، وتكون الحضارة حين تكون الثقافة قادرة على إيجاد وبلورة قيمها الخاصة التي تمثل مساهمتها في التطور الصاعد للبشرية.
هل اتضح الفرق الآن؟.

(٤)

وقفنا في الحلقات السابقة على معنى الحضارة، وعلى معرفة الشروط التي إذا توافرت ولدت الحضارة ، وإذا لم تتوافر لم تولد. ومن أهم تلك الشروط: النمو الثقافي (أولاً) والموارد الاقتصادية ثانياً.

كل هذا أصبح مفهوماً.

ولكن الذي بقي، دون فهم حتى الآن هو: لماذا تموت الحضارة بعد أن تتوافر الشروط لوجودها الحي؟.

وهذا هو السؤال الذي أحدثت حلقات هذا الأسبوع من حوله ومن أجله.

لماذا ماتت حضارة وادي النيل القديمة، وحضارة وادي الرافدين، وحضارات اليونان والصين والهند؟! هل نكتفي في الإجابة عن هذا السؤال المحير بما اكتفى به ابن خلدون قديماً، وشبنجلر حديثاً، من أن الحضارة تشبه الكائن الحي الذي لابد أن يموت؟!.

قد يكون هذا صحيحاً أو غير صحيح. على أن استقرأ التاريخ يثبت صحته. ولكن لماذا؟ وما هو وجه الشبه الحقيقي أو العضوي بين الحضارة وبين الكائن الحي؟.

هناك إجابتان على هذا السؤال المحير.

(٥)

بعد بحث طويل ومرهق عثرت على إجابتين تفسران كيف ولماذا تنقرض الحضارة. تتعلق الإجابة الأولى بالروح، أما الثانية فتتعلق بالمادة.

توضح الإجابة الأولى آيات كريمة عديدة من أظهرها آية في سورة الاسراء، وجزء من آية من آيتين في سورة القصص:

(وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً)

(وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها)
(وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون).

في هذه الآيات الكريمة ثلاث مفردات مركزيات هي: الفسق، البطر والظلم.. وتتعلق هذه كلها بروح الفرد والمجتمع وبالسلوك الاجتماعي العام.

إن الفسق هو الخروج على القيم، والبطر هو الذهول عن رؤية الحق حقاً.. أما الظلم فلا يحتاج إلى شرح.

إذا أصابت هذه الأمور الثلاثة أمة حضارة، فلا شك أنها تنهار على الفور.

الإجابة الثانية، وهي التي تتحقق في المادة، فهي التي يوضحها مؤرخون وعلماء غربيون، مثل: اختلال وسيلة انتقال الحضارة من جيل إلى جيل. وهو يقصد هنا (التربية) كما أن بعضهم يرى موت الحضارة في فقد المجتمع القدرة على الابتكار.

٢٩. ثقبوب الوعي.

(٢٠٠١م)

(١)

همز كثير من الكتاب أقلامهم في ميدان الكتابة عن القنوات الفضائية، وراح كل منهم ينظر إليها من الزاوية التي تستدرج اهتمامه؛ فهذا يريد أن تلبس مسوح الدراويش، وذلك يودّها عارية، وثالث يطلب منها أن تبذل أو تفتح ذراعيها دائماً للمصارعة الحرة، أما الرابع فهو يصرخ بها: اقفلي أبوابك واذهي إلى الجحيم.

ثلاثة فقط، هم: إدوارد سعيد ومحمد حسنين هيكل ومصطفى حجازي، نظروا إليها من زاوية علاقتها بوعي المشاهد، وبخاصة في نشراتها الإخبارية.

الصور مُهمّة، وأحياناً تكون أبلغ من خطبة يُلقِيها زياد، فتُسمّى (البراء). ولكن الوعي حين يلتقي بالصورة، يحتاج إلى زمن حتى يستوعب أبعادها، وبعد ذلك يُسلط عليها أدوات التحليل والتقدير وتقييم النتائج، ومن ثم يبنى موقفه على حصيلة ذلك.

لا تمنح الفضائيات المشاهد هذا الزمن الضروري للاستيعاب، إنها تمطر الصور بتلاحق ضوئي، فتُنسي الصورة اللاحقة ما تركته الصورة السابقة من أثر.

أرأيت؟

(٢)

(إن الفضائيات العربية أنهت قدرة أي حدث يقع في العالم العربي - مهما كانت درجة خطورته - على تعبئة رأي عام متماسك وقوي، لأن هذه الفضائيات حوّلت الوعي العربي إلى ثقب، يتسرّب منها بالليل ما يجيء به النهار).

ويُعلّل هيكلاً ذلك بأن الفضائيات سبّبت حالة (استغناء) بمشاهدة الصور عن المشاركة بالفكر أو الفعل، وأنها ربطت المشاهد بحكايات الماضي، منشغلاً بذلك عن الحاضر والمستقبل. وهذا تعليل صحيح، ولكنه لا يكشف جذر المشكلة. وهذا الجذر هو إغراق وعي المشاهد بالصور المتلاحقة، بحيث تنسي الصورة القادمة الصورة الماضية، لأن المشاهد في هذا السيل لا قدرة عنده على التفكير والتعليل، فيكون وعياً غربالياً.

لقد سُخرت الفضائيات، من حيث تدري ولا تدري، في تسطيح أذهان الناس وإيقافها عند قشور الأشياء.

وكان الأقوياء هم الذين سَخَرُواها، فسلّبوا من مجتمعاتها ومجتمعات غيرهم قابلية التماسك والالتقاء عند رأي أو تعليل.

هذا إلى جانب نشاطات أخرى تقوم بها الفضائيات لحرف أبصار الناس عن رؤية واقعهم.

(٣)

الاهتمام بالشيء هو الذي يصوغ الموقف منه، سلباً أو إيجاباً. والاهتمام الفردي هو الخطوة الأولى للاهتمام الجماعي، الذي يتبلور في ظهور ما يسمونه (الرأي العام). وهذا يتطلب بالضرورة الاهتمام المشترك.

تُبَدّد الفضائيات الاهتمام الجماعي وتُشطّطه. إنها تُقدّم لكل فرد - حسب كثرة البرامج وتنوعها - ما يستحوذ على اهتمامه هو، دون غيره. إنها تترك الفرد في مهبط تصوره الخاص - وفق البرنامج الذي يسيطر عليه - وتفصله عن غيره من أفراد المجتمع، وبذلك يكون المجتمع كله مجموعة جزر بعدد الأفراد فيه.

الاهتمام المشترك هو الذي يُولّد الموقف المشترك. فإذا توزع هذا الاهتمام بعدد الأفراد، توزع الموقف كذلك. وهنا من المستحيل أن يتبلور رأي عام.

في العام العربي كله عواطف هلامية مشتركة، لا يُتاح لها أن تتحوّل إلى رأي مشترك أو موقف مشترك، لأنها عندما تتحوّل إلى ذلك، لا أحد يَعْرِف النتائج التي ستترتب على ذلك. وهذا ما تحاول الفضائيات القضاء عليه في مهده.

(٤)

تثقيب الوعي له طرق عديدة، ليست الفضائيات إلا واحدة منها. بل هناك ما هو أشد خطراً من الفضائيات مجتمعة. ولنقف على واحدة منها وهو (التعصّب).

يُعرّف التعصّب بأنه (غلو في التعلّق بشخص أو فكرة أو بُعد أو عقيدة، بحيث لا يدع مكاناً للتسامح. إنه ضربٌ من الحماسة التي قد تؤدي إلى العنف. وهو حال غير سوي على مستوى الفرد والجماعة..). ويقابل التعصّب (التسامح) الذي هو (رحابة أفق، تسمح للآخرين أن يُعبّروا عن آرائهم ولو لم تكن موضع تسليم أو قبول، ولا يحاول صاحبه فرض آرائه على الآخرين).

يتضح من هذا أن التعصّب هو الثاقب الأكبر للوعي الفردي والجماعي. إنه يُغلق الذهن والعين عن آراء الآخرين أو عقائدهم، وعن رؤية ما يمكن أن يكون فيها من صواب، ولو جزئياً.

وليست الفضائيات والتعصّب ليسا غير آلتين من آلات ثقب الوعي، وهناك عشرات المعاول الأخرى التي تحتاج إلى وقفات طويلة، وإلى طرح أسئلة لا قبل لأحد بالإجابة عنها بصراحة مطلقة.

٣٠. قتل العرب.

(٢٠٠١م)

(١)

اقتلوا العرب. سنبنّي حضارتنا الخاصة على أنقاض حضارتهم،
وسنحاربهم حتى لو وقعوا معنا معاهدة صلح).

هذا الكلام للإرهابي السفاح مناحيم بيغن. وهو كلام يؤمن به
وينفذه كل صهيوني.. إن لم يكن بلغة الكلام، فبلغة الصواريخ.

بدأ قتل العرب منذ زمن سحيق، وبالتحديد منذ أطلق أحد ولاية
الأمويين نبوءته الشعرية:

أرى خلل الرماد وميض نار - ويوشك أن يشب لها ضرام.

إن العصور العباسية - ما عدا العصر الأول منها - كانت عصور
قتل للعرب معنوياً وحسياً. أما بعد تلك العصور، فقد أصبح العرب في
كل أقطارهم كرة بين أقدام المغول، وكل من هب ودب من الغزاة.

أما العهد العثماني فقد دخل فيه العرب أنفاقاً من الظلام
والاضطهاد والتجهيل حتى حدود (تتريك) اللغة العربية، التي هي
لغة القرآن.

ثم ماذا بعد؟

هناك الكثير الكثير.

(٢)

في العصر الحديث حين اجتاحت الاستعمار الأوروبي الأقطار
العربية، بدأ القتل المنظم بكل صوره البشعة للعرب؛ قتل جسدي
وقتل معنوي يشمل الاقتصاد والمفاهيم والقيم، وكل ما يجعل الروح
ذات إرادة صلبة. قادت بريطانيا وفرنسا هذا التخريب الشامل لكل
شيء وفرضتا بالقوة منع نمو أي تطور ذاتي اقتصاديا كان أو علمياً أو
اجتماعياً، وأصبحت البلاد العربية نهب بربرية جديدة تحت سلطة

هذا الاستعمار الجديد. إن نابليون هو أول من طرح فكرة إيجاد وطن لليهود في فلسطين، ولكن الفكرة بقيت نائمة إلا في أذهان بعض الصهاينة، ولكن بريطانيا هي التي أيقظتها من جديد، وأعطت وعداً للصهاينة بإنشاء هذا الوطن وقامت أثناء انتدابها على فلسطين باضطهاد العرب، وسلب أراضيهم وزرع السرطان الصهيوني في الأرض المقدسة ومن عليها. نسيت بريطانيا الآن ما فعلته، وكذلك هي فرنسا، لقد نسيت ١٣٠ عاماً أذاقت الشعب الجزائري فيها كل صنوف القتل والقهر والإذلال.

(٣)

وجاء الزمن الأمريكي، مبرقاً وجهه بأصباغ الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان، وأناخ بكلكله على العالم.

(على فكرة: أنا لا أعرف معنى كلكله، وليس عندي رغبة لمراجعة القاموس الجاثم بجانبني). نعم وأناخ بكلكله على العالم، ومن ضمنه العرب، فماذا فعل بهم؟ :

١- غيّر تلك الأسباب المباشرة للاستعمار، الذي كان في نظر بعض الناس، وحتى بعض المفكرين، صانع مفاتيح التطور نحو الأفضل للعالم الثالث، والنافذة التي سوف تدخل النور على كهوفهم الاجتماعية، وتنقل أشعة الحضارة. وغيرها إلى أساليب جديدة، أبشع من تلك، ولكنها لا ترى.

٢- احتضن الاغتصاب الصهيوني، وأمدّه بالسلام والمال و(الفيثو) وهدد كل دولة تقوم باستنكار جرائمه. بل وأخرج بالإغراء الكاذب مصر من قافلة النضال العربي ضد الصهاينة.. كل ذلك لتمزيق الصف العربي، وإتلاف موارده خدمة للصهاينة.

وماذا بعد؟.

(٤)

(الانتفاضة الفلسطينية يجب أن تتوقف فوراً، ولا تتكرر مستقبلاً، لأنها عمل إرهابي منظم).

ديفيد ساتر فيلد، مساعد وزير الخارجية الأمريكي.

(الإدارة الأمريكية يسيئها تأييد مستر عرفات للمنظمة اللبنانية (حزب الله) والجماعة الفلسطينية (حماس) اللتين تعتبرهما الولايات المتحدة منظمين إرهابيين).

كونداليزا رايس، الأمن القومي الأمريكي.

يقول نائب الرئيس الأمريكي تشيني (إن أمريكا تتفهم دوافع إسرائيل المشروعة) في تعقبه على الاغتيالات الصهيونية للشخصيات الفلسطينية الفاعلة.

يقول الرئيس الأمريكي (من حق إسرائيل أن تدافع عن نفسها) في تعقبه على قصف الطائرات الصهيونية -أمريكية الصنع- لمقر وطائرات عرفات المدنية، وقصف سائر المدن الفلسطينية على الشعب الأعزل.

حتى الحيوانات من حقها أن تدافع عن نفسها، ولكن الدفاع عن النفس لا يشمل المجرمين واللصوص ومغتصبي حقوق الآخرين، وصهاينة معتدون ومغتصبون وقتلة.. فكيف يكون لهم هذا الحق؟. هذا ما يقرره القاموس الأمريكي.

(٥)

(لسنا في وضع يتيح لنا قبول الأسرى (...). أملنا ألا يدخل التحالف الشمالي في مفاوضات تؤمن الإفراج عن قوات القاعدة

(..) لذا آمل أن يقتلوا أو يأخذوا أسرى، والأسرى شيء لا يرغبه التحالف الشمالي ولن يرضى به المقاتلون الغرباء لأنهم يعرفون أنهم سيقتلون).

دونالد رامسفيلد، وزير الدفاع الأمريكي.

هل سمعت أو رأيت أو ظننت أو تخيلت.. كلاماً مثل هذا من قبل؟. وزير الدفاع الأمريكي يحرص على -ويريد- قتل الأسرى، ومن هم هؤلاء الأسرى؟ إنهم الغرباء.. أي العرب بالتعبير العادي الذي لا غبار عليه.

إن دعوة وزير الدفاع الأمريكي التحالف الأفغاني لا يماثله انتهاك للقانون والأخلاق والقيم إلا مباركة نائب الرئيس الأمريكي لإسرائيل في اغتيال رجال المقاومة الفلسطينية.

هذا ما جناه ويجنيه العرب من الغرب وأمريكا منذ بدء العصور الحديثة حتى الآن؛ قتل ونهب وإذلال وسحق لكل تطلع. والسؤال الكبير هو: لماذا حدث ويحدث هذا؟.

(٦)

دارت حلقات أسبوع مضى من هذه الزاوية حول شعار (قتل العرب) الذي رفع منذ العصر العباسي، وما زال مرفوعاً حتى الآن بيد إسرائيل ومن يساندها، وهنا لابد من طرح السؤال: لماذا حدث ويحدث هذا؟.

السؤال واسع مرهف، ويرتبط بالجغرافيا والتاريخ، ارتباطه بالذات وبالأخر.. إنه ظاهرة، والظاهرة لا يكشف عن حقيقتها أو جوهرها أو بنيتها سبب واحد.. أي أنها وليدة ثلة من الأسباب التاريخية والاجتماعية. وسأطرح هنا بعض تلك الأسباب:

أولاً: عدم تبلور مفهوم الأمة.

يكاد الكتاب المعاصرون من مؤرخين ومفكرين يجمعون على أن (مفهوم الأمة) مفهوم حديث، دخل إلى اللغة العربية منذ مطلع القرن العشرين، قادماً من أوروبا التي تبلور فيها خلال القرن التاسع عشر.

لقد كان مفهوم (الأمة) كمعنى لغوي، موجود في اللغة وعلى الألسنة كمفردة من المفردات القاموسية، ولكنه لم يصبح مفهوماً (علمياً) إلا بعد أن تبلور (أوروبياً) واستنبت في اللغة العربية في بدء القرن العشرين، فهل هذا صحيح؟.

(٧)

يوضح ناصيف نصار في كتابه القيم (تصورات الأمة المعاصرة) مدى (التذبذب) الذي مر به مفهوم الأمة في أقلام وألسنة التيارات الفكرية المختلفة، وبخاصة أولئك الذين تلبستهم الروح القومية. مما يعني أنه مفهوم لم يتبلور فعلاً إلا بالتأثير الغربي. إن عدم تبلور مفهوم (الأمة) معناه إن المجتمع لا يملك رؤية يمكن أن تقود إلى هدف. وهذا ما أوضحه شيخ الإسلام ابن تيمية، قبل استنبات المفهوم الغربي - حسب زكي نجيب محمود - فهو ينقل عن ابن تيمية ما يلي:

(إن فكرة الأمة لا تتحقق لمجموعة من الناس، إلا إذا اشتركوا في فعل واحد.. إنها لا تتحقق لمجرد أن يعيش أفراد المجموعة على رقعة جغرافية واحدة، ولا لأنهم يشتركون في تاريخ واحد، ولا لأنهم يتكلمون لغة واحدة؛ بل تتحقق فكرة (الأمة) في حالة واحدة، وبشرط واحد، هو أن تلتقي فاعليتهم في فعل واحد، يستهدف هدفاً

واحدًا، وذلك لأنه بالفعل المشترك يجاوز كل فرد حدود نفسه لينفتح على الآخرين الذين يشاركونه في أداء ذلك الفعل)).

زكي نجيب محمود/ هذا العصر وثقافته ص ١٤٩.

(٨)

أول الأسباب إذن لشعار (قتل العرب) هو عدم تبلور مفهوم الأمة، الذي يعني عدم الالتفاف حول هدف محدد، وبالتالي الضعف الناشئ عن تعدد الأهواء، وتضارب القيم.

ثانياً: عدم تدارس أسباب الخلل.

السبب هذا ناشئ من السبب الأول. فلم تكن التيارات المختلفة في المجتمع ذات وجهة واحدة هدفها خدمة هذا المجتمع، بل كانت تيارات تناحر دموي، فكرياً وعقدياً.. فلم يكن بالإمكان تدارس مواطن الضعف والتمزق وعلاجها، فبقيت الأمة أو المجتمع نهب الرياح الغربية.

ثالثاً: الاكتفاء باللغة عن الواقع.

أعتقد أن هذا السبب لا يحتاج إلى شرح.. فذوبان العربي في اللغة، بدلاً من الواقع، هو الذي جعله يتشبث بيديه وأسنانه بالماضي ونسيان الحاضر والمستقبل.. الأمر الذي دفع أحد مفكرينا إلى إنشاء مصطلح (المستقبل الماضي).

إن من يطلع على النقد القديم يعرف أنه حتى في الأمور الوجدانية، فضلاً عن غيرها، كان على المبدع أن يسير في نفق التقليد اللغوي.

٣١. العدالة.

(٢٠٠١م)

(١)

أطلقت أمريكا على حربها العوان المستعرّة الآن بشكل غير منظور، اسم (العدالة المطلقة). وهي تسمية استفزّت كثيراً من المسلمين، نظراً إلى أن العدالة المطلقة لا يمكن أن تكون إلا عدالة إلهية.

والواقع أن هذه التسمية تتناقض مع الأساس الفلسفي الذي يقوم عليه السلوك الأمريكي، والذي أقام عليه (جون ديوي) فلسفته البراغماتية.

تقرّر البراغماتية الفلسفية الأمريكية أنه لا يمكن الحكم على فكرة، أو على سلوك تدفع إليه تلك الفكرة، بأنه عادل أو غير عادل إلا بالنتائج التي يحققها أو لا يحققها؛ فإذا حقق النتائج المطلوبة، فهو عادل، وإذا لم يحققها فلا يوصف بغير الفشل.

يتناقض هذا الأساس الفلسفي إذن مع تسمية العدالة المطلقة، لأنه أطلق على سلوك لم تتحقّق نتائجه بعد. مع غض النظر عن الناحيتين الروحية والأخلاقية، اللتين تطلقهما أمريكا عدالتها مجردة منهما. العدالة مفهوم أسمى من أن يطلق على حرب شرسة ستلتهم كثيراً من البشر الأبرياء.

(٢)

يُفرّق المفكر ناصيف نصار في كتابه القيم (منطق السلطة) بين العدل وبين العدالة. فالعدل هو ترتيب اجتماعي تاريخي، يعترف لكل ذي حق واستحقاق بحقه واستحقاقه، ويتيح له أن يتمتع به، وأن يقوم بالواجب المصاحب تحت شروط معينة.. أما العدالة فهي محبة العدل، وطلبه، والسعي إليه، والفرح بتحقيقه.

(مفهوم العدل يوجه الإدراك نحو الحيز الذي هو فيه، كما في قولنا العدل الإنساني أو العدل الروماني، أو نحو الميدان الذي يظهر فيه مثل: العدل الاقتصادي. أما مفهوم العدالة فيوجه الإدراك نحو الذاتية الفردية كذاتية القاضي، أو ذاتية فئة أو طبقة في تعاملها مع العدل طلباً لمعرفته وتحقيقه قدر الإمكان). ص ٢٤٠ / ٢٤١.

هذا التفريق يُظهر، مرة ثالثة، الخطأ الفادح في إطلاق (العدالة المطلقة) على الحرب الأمريكية؛ فالجانب الذاتي الداخل كعنصر في بنية العدالة ببعدها عن مفهوم الحرب الذي هو قرار سياسي موضوعي تتخذه الدولة، لا الإنسان الفرد.

ولكن هل تقرأ أمريكا هذا؟

لا، إنها لم ولن تقرأ.

(٣)

منذ فجر الفلسفة، والعدالة هي النقطة المركزية للتفكير. لقد كانت نقطة انطلاق أفلاطون هي (البحث في الطريقة التي بها يمكن تحقيق العدل في المجتمع) وبعد البحث الطويل، وبعد بناء أهرامات فلسفية عديدة (انتهى إلى نتيجة أن المدينة الفاضلة لا يمكن أن تتحقق على أرض الواقع البشري، وإنما ستظل مثلاً ونموذجاً يتمسك الناس به، ويتوقون إليه، ويسعون إلى الاقتراب منه) محمد عابد الجابري - العقل الأخلاقي العربي، ص ٣٥٩.

يُسّ أفلاطون إذن من تجسيد (العدالة المطلقة) على الأرض لأن المدينة التي يمكن أن يتحقق فيها ذلك لا بد أن يرأسها أكثر أهلها معرفة (= الفيلسوف) وبما أن الناس لا يعترفون بالفيلسوف أصلاً، فلا يمكن أن يتحقق العدل المطلق على الأرض إطلاقاً.

هذا هو إذن السهم الرابع في تسمية أمريكا لحربها (العدالة المطلقة) إلا إذا كنا نجعل أن هناك في الإدارة الأمريكية من أكثر الناس معرفة، وأعمقهم فلسفة، وأن أمريكا قد أصبحت (المدينة الفاضلة) ولكن الصحف الفرنسية تقول:

(بوش ليس بمستوى التاريخ الذي فرض نفسه عليه).

(٤)

يرتبط مفهوم العدالة حتماً بمفهوم الحرية، ولذلك كان لهذه المسألة دويّ هائل في تاريخنا الفكري. إن الأصل الثاني من أصول المعتزلة هو العدل. ولذلك هم يقولون:

(إن الله لم يخلق أفعال العباد لا خيراً ولا شراً. وأن إرادة الإنسان حُرّة، والإنسان خالق أفعاله، ومن أجل هذا كان مثاباً على الخير، معاقباً على الشر) أحمد أمين/ ضحى الإسلام ج ٣ ص ٤٥.

(إن أول درس في الأخلاق والسياسة تلقاه العقل العربي، كان على يد معاوية، وكان بعنوان (الجبر).. فأمره وأمر ابنه يزيد وأمر كل من جاء بعده كان بقضاء وقدر) محمد عابد الجابري/ العقل الأخلاقي العربي، ص ١٤٩.

مسألة الجبر إذن مجرد مسألة سياسية. أما العدل فهو ملازم للاختيار، أي للحرية. أكثر من هذا:

(يرى أفلاطون أن العادل لا يستطع أصلاً أن يقوم بعمل عدائي ضد الآخرين) أحمد الظاهر/ في الفلسفة والسياسة، ص ١٨٥.
هل قرأت أمريكا هذا؟.

وقف السفسطائيون من العدالة موقفاً يتناقض تناقضاً حاداً مع المدرسة السقراطية؛ فعندهم أن العدالة هي ما حققت فائدة الأقوى، أي أن (القوة هي الحق) ذلك لأن الإنسان الفرد في فلسفتهم (هو مقياس كل شيء) وبذلك تكون الحقائق والقيم نسبية متغيرة، وليس هناك مطلق ثابت.

في تاريخنا الفلسفي، وعلى الرغم من مهاجمته لهم، أي السفسطائيين، في رسالتين لا رسالة واحدة، نرى الفارابي يتبنى آراءهم في العدالة. فهو يقول:

(استعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل، وأن يفعل المقهور ما هو إلا نفع للقاهر هو أيضاً عدل، فهذه كلها هي العدل الطبيعي، وهي الفضيلة، وهذه الأفعال هي الأفعال الفاضلة. فإذا حصلت الخيرات للطائفة القاهرة، فينبغي أن يُعطى من هو أعظم غناء في الغلبة على تلك الخيرات من تلك الخيرات أكثر.. الخ).

هناك فقط نجد في تاريخ الفكر الفلسفي من يؤيد موقف وتسمية الإدارة الأمريكية لحربها بـ (العدالة المطلقة).

٣٢. القراءة.

(٢٠٠٢م)

(١)

١- التصفح هو نوع من القراءة. متى نتصفح كتاباً؟ ومتى تجد أن التصفح لا يكفي، وإنما تجد نفسك أسير القراءة الكاملة؟ وما هو أسلوبك بالتصفح؟ وهل ترى أن التصفح نوع من أنواع القراءة؟.

٢- بصفتك كاتباً.. ما هو شعورك لو علمنا أن قارئاً قد تعاطى مع كتابك بطريقة التصفح؟.

طرحت المحررة بجريدة السفير زينب شرف الدين هذان السؤالان، على عدد من الكاتبات والكتاب المبدعين.. وقد شدني الموضوع، لما فيه من طرافة ومن فائدة معاً.

إن القراءة للاستفادة والمتعة أصبحت في هذه الأيام من الأعمال الشاقة؛ فالإنسان أصبح موزعاً بين رواضع كثيرة لوقته ولجهده. نحن لا نتكلم هنا عن قراءة التعلم والتعليم، بل عن القراءة الحرة.

أعرف أن هناك كثيرين يتحرقون إلى القراءة ولكنهم لا يجدون الوقت، وبذلك خبت جذوة الرغبة حتى إلى المعرفة في داخلهم.

إن مشاكل الحياة أصبحت من التعدد والتنوع بحيث تلتهم الطاقة بشكل شرس. بالإضافة إلى تعدد أنواع من المعرفة السطحية تعددت ألوانها وسبلها.

إن إتقان (فن إدارة الوقت) ليس كافياً لإشباع الرغبة في القراءة، فهناك عشرات النوافذ التي يتسرب منها هذا الوقت دون أن تشعر به وكأنه الماء بين الأصابع.

نعود إلى موضوع القراءة، وكيف أن للناس طرقاً مختلفة فيها،
فهذا سريع القراءة، وذاك بطيء.

ولنقف عند هذا الموضوع فهو مهم.

(٢)

إن بطء أو سرعة القراءة لا يرجع سببهما إلى بطء استيعاب
المعنى أو سرعته، بل يرجع إلى العادة الصائبة أو الخاطئة في القراءة..
بالإضافة إلى الذكاء طبعاً، والعوامل الأخرى المساعدة لاستكشاف
النص المقروء.

إن إجابة الكاتبات والكتاب على السؤالين المطروحين في الحلقة
السابقة عن أسلوب القراءة تختلف من مبدع إلى آخر:

أجاب جودت فخر الدين، وهو شاعر وناقد رائع، بأنه (لا يستطيع
أن يقرأ جميع الكتب التي ترده، أو التي يرغب في قراءتها كاملة، إنما
هو مضطر إلى التصفح، ما عدا الأعمال الإبداعية من شعر ورواية، إذ
لا بد من قراءتها كاملة).

كذلك أجابت منى فياض بمثل هذه الإجابة، أما حمزة عبود
(وأنا لم أسمع باسم هذا الشاعر قبل الآن) فقد أجاب إجابة جميلة،
إذ قال:

(في العربية القراءة تعني تتبع الكلمات بالنظر الحسي والعقلي،
وهي بهذا المعنى تقوم على التواصل والتأمل الذين يخرجان النص
من صورته الظاهرية إلى دلالته الباطنية، والاجتزاء في النص المقروء
أو التوقف عند أجزاء منه لا يجوز).

ما أريد الوصول إليه من هذا كله هو: إن طريقة القراءة عند أكثرنا
طريقة خاطئة سواء من حيث السرعة والبطء أو من حيث الأسلوب.

إننا نسمع كثيراً من بعض الكتاب تقويماً لهذا الكتاب أو ذاك، فإذا سألته: هل قرأته؟ أجابك بكل صفاقة: لا.

(٣)

(العرب لا يقرأون).

منذ كنا صغاراً ونحن نسمع هذه الكلمة منطلقة من جانب الأعداء، وكنا نعتبرها رصاصة من جملة الرصاص الموجه إلى كرامتنا كأمة شاركت في الماضي في ترسيخ أسس القراءة.

و كبرنا، وكبرت معنا هذه الكلمة، وراحت تتكرر على مسامعنا كل يوم لا من جانب الأعداء هذه المرة، بل من جانبنا نحن، فهناك قافلة من الأسباب يطرحها كتابنا لتعليل أن القراءة معدومة في العالم العربي، منها:

١- ارتفاع نسبة الأمية في الأمة ككل.

٢- هيمنة الإعلام المرئي.

٣- الحرمان من حرية التعبير.

٤- غياب المناخ الثقافي والمعرفي.

٥- الشعور بعدم جدوى القراءة والكتابة.

٦- عبثية الواقع.

هذه الأسباب، ومثلها معها، هي التي أعاقت وتعيق الأمة عن القراءة في نظر كتابنا.

إنها أسباب صحيحة، ما في ذلك شك، ولكن لم يتبق أحد من هؤلاء الكتاب لي طرح السؤال: لماذا أو كيف تكونت هذه الأسباب؟ وما هي الطرق لعلاجها؟.

مثلاً:

حين نذكر ارتفاع نسبة الأمية.. لا نذكر كيفية توزيع الموارد وما هو نصيب التعليم منها! ولا نذكر نسبة النمو السكاني الهائل الذي يمثل نسبة من أعلى نسب التكاثر البشري في العالم! ولا نذكر الأنظمة والقوانين التي تعالج مثل هذه القضايا، وهكذا يمكن أن يقال في كل تلك الأسباب.

(٤)

في مقالة قديمة لناقدنا المعجب، حدّد الدكتور معجب الزهراني، بدقة الفرق بين المقالة في المجال الثقافي والمقالة في المجالات المختلفة الأخرى.

المقالة الثقافية في نظره (يُتَظَر منها أن تنمي المعلومة وتحاور الفكرة وتعمق الأطروحة وتبلور التصور.. لكن أهم ما يُتَظَر منها هو تحفيز القارئ إلى المزيد من القراءات المعمقة للنصوص والمؤلفات المعرفية والفكرية) ويخلص الدكتور معجب إلى القول: (إن مجتمعاتنا لم تُدخل عادة القراءة الجادة بعد ضمن ممارساتها اليومية).

هناك إذن نوعان من القراءة؛ نوع جاد و(نوع عجول) وهناك حقلان لها: حقل ثقافي وحقل غير ثقافي. وكل نوع منهما يحتاج إلى نوع خاص من القراءة.

القراءة الجادة التي تحاول استبطان النص ومعرفة أبعاده الصريحة والضمنية لم يعرفها مجتمعنا حتى الآن، ولذلك تهجم على بعض الكتاب الأصوات الغاضبة من كل حذب وصوب نترجمه بالسؤال: لماذا لا تكتب ما يفهم؟.

ولذلك نبقى في حلقة مفرغة منذ الشاعر أبي تمام حتى الآن.
بالله عليك، الكاتب المسكين حين يرجم بمثل هذا السؤال..
ماذا تراه يقول؟
يصمت قليلاً ثم يقول: نعم، إن شاء الله، سأكتب ما يفهم إن
استطعت.

(انتهى)

محمد عبدالله العلي.

شاعر ومفكر من السعودية. يُعتبر من آباء حركة الحداثة الفكرية والأدبية في المملكة. شارك بكتابة المقالات والزوايا في صحف ومجلات عديدة، منها: الحياة، الشرق الأوسط، الرياض، عكاظ، الشرق، الإمامة، الجزيرة وصحيفة اليوم التي استمر بالكتابة فيها منذ أواخر الستينيات حتى الآن، وقد رأس تحريرها لمدة عامين حتى اعتُقل ضمن من اعتقلوا أوائل الثمانينيات، ومُنِع من السفر على إثر هذا اثنا عشر عاماً. وقد عانى طويلاً من منع كتاباته من النشر ومنعه عن الكتابة.

شارك بالكثير من المحاضرات والأوراق النقدية التي قدمها في مختلف الأندية الأدبية والنشاطات الثقافية، من أهمها: مفهوم الوطن، الغموض الشعري، نمو المفاهيم، المثقف والأيدولوجيا، الأواني المستطرقة. أمّا نتاجه الشعري، فقد جُمع أخيراً في ديوان (لا ماء في الماء).

صدر له حتى الآن:

- محمد العلي شاعراً ومفكراً - مختارات من أعماله - دار المربخ
- كلمات مائة - مقالات - دار الانتشار العربي
- ديوان (لا ماء في الماء) - نادي المنطقة الشرقية الأدبي
- الديوان الصوتي - نادي حائل الأدبي

أحمد عبدالسلام العلي.

مواليد ١٩٨٦، تخرّج من جامعة البترول عام ٢٠١٠.
صدر له: ديوان (نَهَام الخليج الأخضر) عن نادي المنطقة الشرقية
الأدب. وأدار تحرير مجلة (غصون) الالكترونية الصادرة عن موقع
منبر الحوار والإبداع.
كاتب عمود أسبوعي في صحيفة شمس.

